Immanuel Kant

Crítica de la razón pura

Immanuel Kant

Crítica de la razón pura

A Su Excelencia el real ministro del Estado, Barón de Zedlitz.
Señor:

Fomentar el progreso de las ciencias, en la parte en que cada uno puede hacerlo, es trabajar en el interés de Vuestra Excelencia; pues éste se halla íntimamente unido con aquéllas, no sólo por el elevado puesto de protector que ocupáis, sino porque tenéis con las ciencias la íntima relación de un aficionado y de un conocedor ilustrado de las mismas. Por eso hago uso del único medio que está en cierto modo a mi alcance, para testimoniar mi agradecimiento por la confianza con que Vuestra Excelencia ha querido honrarme, considerándome capaz de contribuir en algo a sus propósitos.

A la misma favorable atención con que Vuestra Excelencia honró la primera edición de esta obra, dedico ahora esta segunda; y le encomiendo al mismo tiempo también las demás circunstancias de mi vocación literaria. Soy con la más profunda veneración de Vuestra Excelencia súbdito y obediente servidor,

IMMANUEL KANT

Königsberg, el 23 Abril 1787

Prólogo

La razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana.

En esta perplejidad cae la razón sin su culpa. Comienza con principios, cuyo uso en el curso de la experiencia es inevitable y que al mismo tiempo se halla suficientemente garantizado por ésta. Con ello elévase (como lo lleva consigo su naturaleza) siempre más arriba, a condiciones más remotas. Pero pronto advierte que de ese modo su tarea ha de permanecer siempre inacabada porque las cuestiones nunca cesan; se ve pues obligada a refugiarse en principios que exceden todo posible uso de la experiencia y que, sin embargo, parecen tan libres de toda sospecha, que incluso la razón humana ordinaria está de acuerdo

con ellos. Pero así se precipita en obscuridades y contradicciones; de donde puede colegir que en alguna parte se ocultan recónditos errores, sin poder empero descubrirlos, porque los principios de que usa, como se salen de los límites de toda experiencia, no reconocen ya piedra de toque alguna en la experiencia. El teatro de estas disputas sin término llámase Metafísica.

Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, ciertamente merecía tan honroso nombre, por la importancia preferente de su objeto. La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio y la matrona gime, abandonada y maltrecha, como Hecuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor exul, inops. (Ovidio, Metamorfosis).

Su dominio empezó siendo despótico, bajo la administración de los dogmáticos. Pero como la legislación llevaba aún en sí la traza de la antigua barbarie, deshízose poco a poco, por guerra interior, en completa anarquía, y los escépticos, especie de nómadas que repugnan a toda construcción duradera, despedazaron cada vez más la ciudadana unión. Mas eran pocos, por fortuna, y no pudieron impedir que aquellos dogmáticos trataran de reconstruirla de nuevo, aunque sin concordar en plan alguno. En los tiempos modernos pareció como si todas esas disputas fueran a acabarse; creyóse que la legitimidad de aquellas pretensiones iba a ser decidida por medio de cierta Fisiología del entendimiento (del célebre Locke). El origen de aquella supuesta reina fue hallado en la plebe de la experiencia ordinaria; su arrogancia hubiera debido por lo tanto, ser sospechosa, con razón. Pero como resultó sin embargo que esa genealogía, en realidad, había sido imaginada falsamente, siguió la metafísica afirmando sus pretensiones, por lo que vino todo de nuevo a caer en el dogmatismo anticuado y carcomido y, por ende, en el desprestigio de donde se había querido sacar a la ciencia. Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos (según se cree), reina el hastío y un completo indiferentísimo, madre del Caos y de la Noche en las ciencias, pero también al mismo tiempo origen, o por lo menos preludio de una próxima transformación e iluminación, si las ciencias se han tornado confusas e inútiles por un celo mal aplicado.

Es inútil en efecto querer fingir indiferencia ante semejantes investigaciones, cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana. Esos supuestos indiferentistas, en cuanto piensan algo, caen de nuevo inevitablemente en aquellas afirmaciones metafísicas, por las cuales ostentaban tanto desprecio, aun cuando piensen ocultarlas trocando el lenguaje de la escuela por el habla popular. Esa indiferencia empero, que se produce en medio de la prosperidad de todas las ciencias y que ataca precisamente aquella, a cuyos conocimientos -si pudiéramos adquirirlos- renunciaríamos menos fácilmente que a ningunos otros, es un fenómeno que merece atención y reflexión. Es evidentemente el efecto no de la ligereza, sino del Juicio

maduro de la época, que no se deja seducir por un saber aparente; es una intimación a la razón, para que emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones legitimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la Crítica de la razón pura misma.

Por tal no entiendo una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que esta puede aspirar independientemente de toda experiencia; por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no solo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma; todo ello, empero, por principios.

Ese camino, el único que quedaba libre, lo he emprendido yo hoy y me precio de haber conseguido así apartar todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón, oponiéndola a sí misma, cuando actuaba sin basarse en la experiencia. Y no es que haya eludido sus cuestiones, disculpándome con la incapacidad de la razón humana, sino que las he especificado todas por principios y, después de haber descubierto el punto de desavenencia de la razón consigo misma, las he resuelto a su entera satisfacción. Cierto que la contestación a esas cuestiones no ha recaído como pudiera esperarlo el exaltado afán dogmático de saber; pues este afán no podría satisfacerse más que con artes de magia, de que yo no entiendo. Pero tampoco es ese el destino natural de nuestra razón; y el deber de la filosofía era disipar la ilusión nacida de una mala inteligencia, aunque por ello hubiera que aniquilar tan preciada y amada ilusión. En este trabajo, ha sido mi designio el hacer una exposición detalladísima y me atrevo a afirmar que no ha de haber un solo problema metafísico que no esté resuelto aquí o al menos de cuya solución no se dé aquí la clave. Y, en realidad, es la razón pura una unidad tan perfecta, que si su principio fuera insuficiente para solo una de las cuestiones que le son propuestas por su propia naturaleza, habría desde luego que desecharlo, porque entonces no sería adecuado para resolver, con completa seguridad, ninguna otra.

Al decir esto, creo percibir en el rostro del lector una indignación mezclada con desprecio, por pretensiones al parecer tan vanidosas e inmodestas; y sin embargo, son ellas sin comparación más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario, que se jacta de demostrar en él quizá la naturaleza simple del alma o la necesidad de un primer comienzo del mundo. Tal autor se compromete en efecto a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que, lo confieso, supera totalmente a mi facultad. En vez de eso, he de ocuparme solo de la razón misma y de su pensar puro, y no he de buscar muy lejos su conocimiento detallado, pues lo encuentro en mí mismo, y ya la lógica ordinaria me da un ejemplo de que todas sus acciones simples pueden enumerarse completa y sistemáticamente; solo que aquí se plantea la cuestión de cuanto puedo esperar alcanzar con ella, si se me quita toda materia y ayuda de la experiencia.

Esto es lo que tenía que decir sobre la integridad en la consecución de cada uno de los fines y la exposición detallada en la consecución de todos juntos; que no constituyen un propósito arbitrario, sino que la naturaleza del conocimiento mismo nos los propone como materia de nuestra investigación crítica.

Hay aún que considerar la certeza y la claridad, requisitos que se refieren a la forma, como exigencias esenciales que pueden, con razón, plantearse al autor que se atreve a acometer una empresa tan espinosa.

Por lo que toca a la certeza, he fallado sobre mí mismo el juicio siguiente: que en esta clase de consideraciones no es de ningún modo permitido opinar y que todo lo que se parezca a una hipótesis, es mercancía prohibida que a ningún precio debe estar a la venta, sino ser confiscada tan pronto como sea descubierta. Pues todo conocimiento que ha de subsistir a priori, se reconoce en que debe ser tenido por absolutamente necesario, y más aún una determinación de todos los conocimientos puros a priori, puesto que debe ser el modelo y por tanto el ejemplo mismo de toda certeza apodíctica (filosófica). Si esto a que me comprometo, lo he llevado a cabo en este punto, quede completamente abandonado al juicio del lector, porque al autor solo corresponde dar razones, mas no juzgar del efecto de las mismas sobre sus jueces. Pero para que nada pueda inocentemente ser causa de que se debiliten esas razones, séale permitido al autor advertir él mismo cuáles son los pasajes que pudieran ocasionar alguna desconfianza, aunque sólo se refieren al fin accesorio; de este modo quedará de antemano prevenido el influjo que la más mínima duda del lector en este punto pudiera tener sobre su juicio respecto al fin principal.

No conozco ningunas investigaciones que sean más importantes para desentrañar la facultad que llamamos entendimiento y, al mismo tiempo, para determinar las reglas y límites de su uso, que las que, en el segundo capítulo de la Analítica transcendental, he puesto bajo el título de Deducción de los conceptos puros del entendimiento; también me han costado más trabajo que ningunas otras, aunque no en balde, según creo. Ese estudio, dispuesto con alguna profundidad, tiene empero dos partes. Una se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer concebible la validez objetiva de sus conceptos a priori, por eso justamente es esencial para mis fines. La otra va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognoscitivas en que descansa, por lo tanto en sentido subjetivo; y aunque este desarrollo es de gran importancia para mi fin principal, no pertenece, sin embargo, esencialmente a él; porque la cuestión principal sigue siendo: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia? y no es: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma? Como esto último es, por decirlo así, buscar la causa de un efecto dado y, en este sentido, tiene algo parecido a una hipótesis (aunque no es así en realidad, como lo demostraré en otra ocasión) parece como si este fuera el caso en que me tomo la libertad de opinar y en que el lector tiene que ser libre también de opinar de modo distinto. Considerando esto, debo prevenir al lector y recordarle que en el caso de que mi deducción subjetiva no llevase a su ánimo toda la convicción que espero, la objetiva sin embargo, que es la que aquí me importa principalmente, recibe todo su fuerza, para lo cual en todo caso puede ser bastante lo dicho en las páginas 235 a 241.

Finalmente, por lo que toca a la claridad, tiene el lector derecho a exigir primero la claridad discursiva (lógica) por conceptos, pero luego también una claridad intuitiva (estética) por intuiciones, esto es, por ejemplos u otras aclaraciones in concreto. De la primera me he cuidado suficientemente. Ello concernía a la esencia de mi propósito. Pero también ha sido la causa accidental de que no haya podido satisfacer a la segunda exigencia, que es justa aunque no tan estrecha como la primera. En el curso de mi trabajo he estado casi siempre indeciso sobre lo que en esto debía de hacer. Los ejemplos y aclaraciones parecíanme siempre necesarios y acudían por tanto realmente, en el primer bosquejo, colocándose en sus lugares adecuados. Vi empero bien pronto la magnitud de mi problema y la multitud de objetos que habrían de ocuparme, y como me apercibí de que

estos solos, en discurso seco y meramente escolástico, iban ya a hacer la obra bastante extensa, parecióme improcedente engrosarla más aún con ejemplos y aclaraciones que sólo con una intención de popularidad son necesarios; tanto más cuanto que este trabajo no podía en modo alguno acomodarse al uso popular y los que propiamente son conocedores de las ciencias no necesitan tanto de ese aligeramiento, que aunque siempre agradable, podía resultar aquí incluso algo contrario al fin. El abate Terrasson dice, en verdad, que si se mide la magnitud de un libro no por el número de páginas, sino por el tiempo que se necesita para comprenderlo, podría decirse de más de un libro que sería mucho más corto si no fuera tan corto. Pero, por otra parte, cuando se endereza la intención de un autor a hacer comprensible un todo de conocimientos especulativos, extenso y sin embargo conexo según un principio, puede decirse con igual razón: más de un libro hubiera sido mucho más claro si no hubiera querido ser tan enteramente claro. Pues los auxilios para aclarar un punto, si bien son útiles en las partes, distraen empero a menudo del todo, no dejando al lector alcanzar pronto una visión de conjunto; con sus claros colores encubren, por decirlo así, y hacen invisible la articulación o armazón del sistema, que es lo más importante para poder juzgar de la unidad y solidez del mismo.

En mi opinión, puede servir al lector de no pequeño atractivo, unir su esfuerzo con el del autor, si tiene el propósito de llevar a cabo una obra grande e importante, completa y sin embargo duradera, según el bosquejo propuesto. Ahora bien, la metafísica, según los conceptos que de ella damos aquí, es la única de todas las ciencias que puede aspirar a una perfección semejante en poco tiempo y con poco trabajo, pero uniendo los esfuerzos de tal modo que no le quede a la posteridad más que arreglarlo todo por modo didáctico, según sus propósitos, sin poder por eso aumentar en lo más mínimo el contenido. Pues no es otra cosa que el inventario, sistemáticamente ordenado, de todo lo que poseemos por razón pura. Nada puede aquí pasarnos desapercibido, porque lo que la razón extrae enteramente por sí misma, no puede esconderse, sino que por la razón misma es traído a la luz, tan pronto como se ha descubierto el principio común de todo ello. La perfecta unidad de esa especie de conocimientos, obtenida por simples conceptos puros, sin que nada de experiencia, ni aún siquiera una intuición particular -que hubiera de conducir a experiencia determinada- pueda tener en ella influencia alguna para ampliarla y aumentarla, hace que esa incondicionada integridad no solo sea factible, sino también necesaria. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex (Persio).

Semejante sistema de la razón pura (especulativa) espero publicar yo mismo con el título de: Metafísica de la Naturaleza. La cual, aun cuando no tenga ni siquiera la mitad de la extensión, habrá de poseer sin embargo un contenido incomparablemente más rico que esta crítica, que ha tenido que exponer primero las fuentes y condiciones de su posibilidad y ha necesitado limpiar y aplanar un suelo mal preparado. Aquí espero de mi lector la paciencia e imparcialidad de un juez; allí en cambio la condescendencia y ayuda de un colaborador; pues por muy completamente que se expongan en la crítica todos los principios para el sistema, pertenece empero al pormenor del sistema mismo el que no falte ninguno de los conceptos deducidos; estos no se pueden traer a priori a comprobación, sino que han de ser buscados poco a poco. Además como allí (en la crítica) se agota toda la síntesis de los conceptos, se exigirá aquí (en el sistema) además que ocurra lo mismo en lo que se refiere al análisis, todo lo cual es fácil y más bien entretenimiento que trabajo.

Quédame aún que decir algo referente a la impresión. Como se retrasó un tanto el comienzo de ella, no pude recibir para revisarlos, más que la mitad de los pliegos, en donde encuentro algunas erratas, que no perturban el sentido, excepto la que se encuentra en la página 379, línea 4 por abajo, en donde debe leerse específico en lugar de escéptico. La Antinomia de la razón pura, de la página 425 a la 461 está distribuida a modo de tabla poniendo a la izquierda lo que pertenece a la tesis, y a la derecha lo que pertenece a la antítesis; lo arreglé así para que tesis y antítesis puedan compararse una con otra con mayor facilidad.

Prólogo
de la segunda edición, en el año de 1787

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar éste, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

Que la lógica ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse, por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta ahora hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállase conclusa y perfecta. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya psicológicos sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya metafísicos sobre el origen del conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc...), ya antropológicos sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras. El límite de la lógica empero queda determinado con entera exactitud, cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea este a priori o empírico, tenga el origen o el objeto que quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo

mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye solo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

Ahora bien, por cuanto en estas ha de haber razón, es preciso que en ellas algo sea conocido a priori, y su conocimiento puede referirse al objeto de dos maneras: o bien para determinar simplemente el objeto y su concepto (que tiene que ser dado por otra parte) o también para hacerlo real. El primero es conocimiento teórico, el segundo conocimiento práctico de la razón. La parte pura de ambos, contenga mucho o contenga poco, es decir, la parte en donde la razón determina su objeto completamente a priori, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarle lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegamente los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y qué otra parte hay que librar de él.

La matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognoscitivas que las de la razón.

La matemática ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar que le haya sido tan fácil como a la lógica, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar o mejor dicho abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre todo entre los egipcios) y que ese cambio es de atribuir a una revolución, que la feliz ocurrencia de un sólo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tornarse ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos trasmite Diógenes Laercio, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos que, según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descubrimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el triángulo isósceles (háyase llamado Thales o como se quiera), percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aún en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella a priori (por construcción), y que para saber seguramente algo a priori, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

La física tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia; pues no hace más que siglo y medio que la propuesta del judicioso Bacon de Verulam ocasionó en parte -o quizá más bien dio vida, pues ya se andaba tras él- el descubrimiento, que puede igualmente explicarse por una rápida revolución antecedente en el pensamiento. Voy a ocuparme aquí de la física sólo en cuanto se funda sobre principios empíricos.

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde Stahl transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo, entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por si misma no sabría nada. Solo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer a priori (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posesión. No hay pues duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y aún más ¡cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más

importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si solo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué señales nos permiten esperar que en una nueva investigación seremos más felices que lo han sido otros antes?

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la Metafísica. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir a priori algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo como se pueda a priori saber algo de ella. ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atenido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar este mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los conceptos, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber a priori algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la experiencia, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo en seguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto a priori, regla que se expresa en conceptos a priori, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos a priori de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas.

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir en la que se ocupa de conceptos a priori, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues según este cambio del modo de pensar, puede explicarse muy bien la

posibilidad de un conocimiento a priori y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están a priori a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer a priori, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es precisamente el afán más importante de esa ciencia. Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento a priori de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo incondicionado, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuéntrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado no pude ser pensado sin contradicción; y que en cambio, desaparece la contradicción, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuéntrase por consiguiente que lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos solo por vía de ensayo, está fundado. Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo de lo suprasensible, quédanos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto transcendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento a priori, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos.

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo primero atañe, nada puede ser atribuido a los objetos en el conocimiento a priori, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en una relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación

general con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de razón que trate de objetos (pues la lógica ocúpase sólo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esa integridad está pues obligada como ciencia fundamental, de ella debe poder decirse: nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Pero se preguntará: ¿cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra, se creerá percibir que su utilidad no es más que negativa, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Ésta empero se torna pronto en positiva, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una ampliación, sino, considerándolos más de cerca, una reducción de nuestro uso de la razón; ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es negativa, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad positiva, y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en el cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero sin embargo, tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad positiva, sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vaque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son solo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la experiencia. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos. Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra Crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la casualidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por lo tanto, de uno y el mismo ser, v. g. del

alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en una y la misma significación, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Y, sin previa crítica, no podría tampoco hacer de otro modo. Pero si la Crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en dos significaciones, a saber como fenómeno y como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es exacta y por tanto el principio de la casualidad se refiere sólo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas; entonces una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como no libre, y sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley y por tanto como libre, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo conocer por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni por tanto puedo tampoco conocer la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser como determinado según su existencia, y, sin embargo, no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo pensar la libertad, es decir que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y por tanto de los principios que de ellos dimanan. Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega a priori principios que residen originariamente en nuestra razón, como datos de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y por consiguiente la libertad y con ella la moralidad (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al mecanismo natural. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos conocer teóricamente. Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura, puede hacerse con respecto al concepto de Dios y de la naturaleza simple de nuestra alma. La omito sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera admitir Dios, la libertad y la inmortalidad para el uso práctico necesario de mi razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos transcendentes. Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda ampliación práctica de la razón pura. Tuve pues que anular el saber, para

reservar un sitio a la fe; y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático. Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es éste un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también cuanto mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber, que en el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para sutilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender las ciencias exactas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo socrático, es decir por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a ésta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo desventajoso, de una vez para siempre, cegando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la pérdida que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al monopolio de las escuelas, pero de ningún modo al interés de los hombres. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la substancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que impotentes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo variable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; sí, en cambio, en lo que se refiere al alma, la disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de una vida futura; si en lo que se refiere a la libertad, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la libertad; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fe en un sabio y grande creador del mundo, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no sólo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dignísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y a limitarse por tanto a cultivar tan sólo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el

sentido moral. La variación se refiere pues solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en otras muchas cosas) se las tenga por únicas conocedoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales sólo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (quodmecum nescit, solus vult scire videri). Sin embargo se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Éste sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su cabeza como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles. En cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también al fin los sacerdotes) sin crítica se complican irremediablemente y que falsean después sus mismas doctrinas. Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimiento de los librepensadores, el misticismo y la superstición, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el idealismo y el escepticismo, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.

La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios a priori, seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de su propia facultad. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el pretencioso nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes. La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el momento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente a priori, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa. En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso Wolf, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, administrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le

hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de este, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la Ciencia, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en lo posible las dificultades u obscuridades de donde puede haber surgido más de una mala interpretación que hombres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al largo examen a que los he sometido antes de presentar este libro al público, y en parte también a la constitución de la cosa misma, es decir a la naturaleza de una razón pura especulativa, que tiene una verdadera estructura, donde todo es órgano, es decir donde todos están para uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debilidad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmutabilidad se afirmará también según espero, este sistema en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción, sino la evidencia que produce el experimento, por la igualdad del resultado cuando partimos de los elementos mínimos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retrocedemos del todo (pues éste también es dado por sí mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya que el ensayo de variar aún sólo la parte más pequeña, introduce enseguida contradicciones no sólo en el sistema, sino en la razón universal humana.

Pero en la exposición hay aún mucho que hacer y he intentado en esta edición correcciones que han de poner remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en el concepto del tiempo) a la obscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto de suficiente evidencia en las pruebas de los principios del entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional. Hasta aquí (es decir hasta el final del capítulo primero de la dialéctica transcendental) y no más, extiéndense los cambios introducidos en el modo de exposición, porque el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar, no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han examinado la obra con conocimiento del asunto y con imparcialidad. Éstos, aun que no puedo nombrarlos aquí con las alabanzas a que son acreedores, notarán por sí mismos en los respectivos lugares, la consideración con que he escuchado sus observaciones. Esa corrección ha sido causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado voluminoso. Consiste en que varias cosas que, si bien no pertenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera, sin embargo, más de un lector echarlas de menos con disgusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han tenido que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a esta exposición, más comprensible ahora, según yo espero. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso a sus pruebas, esta exposición no varía absolutamente nada. Pero en el método de presentarlas, apártase de vez en cuando de la anterior de tal modo, que no se podía llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta pequeña pérdida que puede además subsanarse, cuando se quiera, con solo cotejar esta edición con la

primera queda compensada con creces, según yo espero, por la mayor comprensibilidad de ésta.

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en tratados particulares), que el espíritu de exactitud no ha muerto en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica una genial libertad en el pensar, lo ha pagado tan sólo por poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que conducen a una ciencia de la razón pura, ciencia de escuela, pero sólo así duradera y por ende altamente necesaria, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente a la profundidad del conocimiento el talento de una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado a todas las indicaciones de amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica. Cógenme estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumplo sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las obscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo, a los distinguidos ingenios, que se han compenetrado con mi labor. Todo discurso filosófico puede ser herido en algún sitio aislado (pues no puede presentarse tan acorazado como el discurso matemático); pero la estructura del sistema, considerada en unidad, no corre con ello el menor peligro, y abarcarla con la mirada, cuando el sistema es nuevo, es cosa para la cual hay pocos que tengan la aptitud del espíritu y, menos aún, que posean el gusto de usarla, porque toda innovación les incomoda. También, cuando se arrancan trozos aislados y se separan del conjunto, para compararlos después unos con otros, pueden descubrirse en todo escrito, y más aún si se desarrolla en libre discurso, contradicciones aparentes, que a los ojos de quien se confía al juicio de otros, lanzan una luz muy desfavorable sobre el libro. Pero quien se haya adueñado de la idea del todo, podrá resolverlas muy fácilmente. Cuando una teoría tiene consistencia, las acciones y reacciones que al principio la amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, solo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdadera popularidad se ocupan de ella, proporciónanle también en poco tiempo la necesaria elegancia.

Königsberg, Abril de 1787.

Introducción

- I -

De la distinción del conocimiento puro y el empírico

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso origínase todo él en la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos. Esos conocimientos llámanse a priori y distínguense de los empíricos, que tienen sus fuentes a posteriori, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es bastante determinada para señalar adecuadamente el sentido todo de la cuestión propuesta. Pues hay algunos conocimientos derivados de fuentes de experiencia, de los que suele decirse que nosotros somos a priori partícipes o capaces, de ellos, porque no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal, la cual, sin embargo, hemos sacado de la experiencia. Así, de uno que socavare el fundamento de su casa, diríase que pudo saber a priori que la casa se vendría abajo, es decir, que no necesitaba esperar la experiencia de su caída real. Mas totalmente a priori no podía saberlo. Pues tenía que saber de antemano por experiencia que los cuerpos son pesados y por tanto que cuando se les quita el sostén, caen.

En lo que sigue, pues, entenderemos por conocimientos a priori no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino absolutamente de toda experiencia. A estos opónense los conocimientos empíricos o sea los que no son posibles más que a posteriori, es decir por experiencia. De entre los conocimientos a priori llámanse puros aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición a priori, mas no es pura, porque el cambio es un concepto que no puede ser sacado más que de la experiencia.

- II -

Estamos en posesión de ciertos conocimientos a priori y aun el entendimiento común no está nunca sin conocimientos de esa clase

Trátase aquí de buscar una característica por la que podamos distinguir un conocimiento puro de uno empírico. Cierto es que la experiencia nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello no pueda ser de otra manera. Así pues, primero: si se encuentra una proposición que sea pensada al mismo tiempo con su necesidad, es entonces un juicio a priori; si además no está derivada de ninguna otra que no sea a su vez valedera como proposición necesaria, es entonces absolutamente a priori. Segundo: la experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta, sino sólo admitida y comparativa (por inducción), de tal modo que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna a esta o aquella regla. Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente a priori. La universalidad empírica es pues solo un arbitrario aumento de la validez: que, de valer para la mayoría de los casos, pasa a valer para todos ellos, por ejemplo en la proposición: todos los cuerpos son pesados. Pero en cambio cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad del conocimiento a priori. Necesidad y universalidad estrictas son pues, señales seguras de un conocimiento a priori y están inseparablemente unidas. Mas como, en el uso, es a veces más fácil mostrar la contingencia que la limitación empírica de los juicios, o a veces también es más claro mostrar la universalidad ilimitada, atribuida por nosotros a un juicio, que su necesidad, es de aconsejar el uso separado de ambos criterios, cada uno de los cuales por sí es infalible.

Es fácil mostrar ahora que hay realmente en el conocimiento humano juicios necesarios y universales, en el más estricto sentido, juicios por tanto puros a priori. Si se quiere un ejemplo sacado de las ciencias, no hay más que fijarse en todas las proposiciones de la matemática. Si se quiere un ejemplo del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición: todo cambio tiene que tener una causa. Y aun en este último ejemplo, encierra el concepto de causa tan manifiestamente el concepto de necesidad del enlace con un efecto y de universalidad estricta de la regla, que se perdería completamente, si se le quisiera derivar, como hizo Hume, de una conjunción frecuente entre lo que ocurre y lo que precede y de una costumbre nacida de ahí (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones. Y también, sin necesidad de semejantes ejemplos para demostrar la realidad de principios puros a priori en nuestro conocimiento, podría mostrarse lo indispensable que son éstos para la posibilidad de la experiencia misma y por tanto exponerlos a priori. Pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia su certeza si todas las reglas, por las cuales progresa, fueran empíricas y por ende contingentes? Por eso no se puede fácilmente dar a éstas el valor de primeros principios. Podemos empero contentarnos aquí con haber expuesto el uso puro de nuestra facultad de conocer, como un hecho, con todas sus señales. Pero no sólo en juicios, sino también en conceptos muéstrase que algunos tienen un origen a priori. Prescindid poco a poco, en el concepto que la experiencia os da de un cuerpo, de todo lo que es en él empírico: color, dureza o blandura, peso, impenetrabilidad; siempre queda el espacio que aquel cuerpo (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; de este no podéis prescindir. De igual modo, si en vuestro concepto empírico de todo objeto, corporal o incorporal, prescindís de todas las propiedades que os

enseña la experiencia, no podréis sin embargo suprimirle aquella por la cual lo pensáis como substancia o como adherente a una substancia (aunque este concepto encierra más determinación que el de un objeto en general). Así pues, tenéis que confesar, empujados por la necesidad conque se os impone ese concepto, que tiene un lugar en vuestra facultad de conocer a priori.

- III -
La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori

Pero hay algo más importante aún que lo antes dicho, y es que ciertos conocimientos abandonan incluso el campo de todas las experiencias posibles y, mediante conceptos para los cuales no puede ser dado en la experiencia ningún objeto correspondiente, parece que amplifican la extensión de nuestros juicios por encima de todos los límites de la experiencia.

Y precisamente en estos últimos conocimientos, que se salen del mundo de los sentidos y en donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna, es donde están las investigaciones de nuestra razón, que nosotros consideramos, por su importancia, como mucho más excelentes y sublimes en su intención última que todo lo que el entendimiento puede aprender en el campo de los fenómenos. Y aún en ellas nos atrevemos a todo, corriendo el peligro de errar, antes que abandonar investigaciones tan importantes por motivo de duda o por menosprecio e indiferencia. [Estos problemas inevitables de la razón pura son Dios, la libertad y la inmortalidad. La ciencia empero, cuyo último propósito, con todos sus armamentos, se endereza sólo a la solución de esos problemas, llámase metafísica, cuyo proceder, al comenzar, es dogmático, es decir, que sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para una empresa tan grande, emprende confiada su realización].

Ahora bien, parece natural que tan pronto como se ha abandonado el campo de la experiencia, no se levante un edificio con conocimientos que se poseen sin saber de donde y sobre el crédito de principios, cuyo origen no se conoce, sin antes haber asegurado, por medio de cuidadosas investigaciones, la fundamentación de dicho edificio; y que, por lo tanto se habrá lanzado hace tiempo la cuestión de cómo el entendimiento puede llegar a todos esos conocimientos a priori, y qué extensión, validez y valor pueden tener. Nada, en realidad, es más natural, si por natural se entiende lo que debiera ocurrir equitativa y racionalmente. Mas si se entiende lo que ocurre de costumbre, entonces nada más natural y más comprensible que el que esa investigación no se haya hecho en tanto tiempo. Pues una parte de esos conocimientos, los matemáticos, está de antiguo en posesión de la certidumbre y da de ese modo una esperanza favorable para los otros, aunque éstos sean de una naturaleza totalmente distinta. Además, cuando se ha salido del círculo de la

experiencia, hay seguridad de que no ha de venir la experiencia a refutarnos. El encanto que nos produce ampliar nuestros conocimientos es tan grande, que no nos detiene en nuestra marcha más que el tropiezo con una contradicción clara. Ésta, empero, puede evitarse; basta con hacer cuidadosamente las invenciones, que no por eso dejan de ser invenciones. La matemática nos da un brillante ejemplo de cuán lejos podemos ir en el conocimiento a priori, independientemente de la experiencia. Ahora bien ella se ocupa, es cierto, sólo de objetos y conocimientos que se pueden exponer en la intuición. Pero esta circunstancia pasa fácilmente desapercibida, porque esa intuición puede ella misma ser dada a priori y por tanto se distingue a penas de un mero concepto puro. Arrebatado por una prueba semejante del poder de la razón, el afán de acrecentar nuestro conocimiento no ve límites. La paloma ligera que hiende en su libre vuelo los aires, percibiendo su resistencia, podría forjarse la representación de que volaría mucho mejor en el vacío. De igual modo abandonó Platón el mundo sensible, porque éste pone al entendimiento estrechas limitaciones y se arriesgó más allá, en el espacio vacío del entendimiento puro, llevado por las alas de las ideas. No notó que no ganaba camino alguno con sus esfuerzos; pues no tenía, por decirlo así, ningún apoyo, ninguna base sobre que hacer fuerzas y en que poder emplearlas para poner el entendimiento en movimiento. Es un destino habitual de la razón humana en la especulación, el acabar cuanto antes su edificio y sólo después investigar si el fundamento del mismo está bien afirmado. Pero entonces se buscan toda clase de pretextos para quedar contentos de su solidez o incluso para excusarse de hacer esa prueba tardía y peligrosa. Mas lo que nos libra de todo cuidado y de toda sospecha durante la construcción y nos promete una aparente solidez es lo siguiente. Una gran parte, quizá la mayor parte de la labor de nuestra razón, consiste en análisis de los conceptos que ya tenemos de los objetos. Ella nos proporciona una multitud de conocimientos que, aunque no son más que aclaraciones o explicaciones de lo que ya estaba pensado en nuestros conceptos (aunque sólo de un modo confuso), son apreciados sin embargo, al menos según la forma, al igual que conocimientos nuevos, aunque, por la materia o el contenido, no amplían, sino sólo dilucidan los conceptos que tenemos. Ahora bien, como ese proceder nos da un verdadero conocimiento a priori, que tiene un progreso seguro y útil, la razón sin notarlo ella misma, introduce subrepticiamente por debajo de esa engañosa ilusión, afirmaciones de muy otra especie, añadiendo, y esto a priori, a conceptos dados otros enteramente extraños, sin que se sepa cómo llega a hacerlo y sin dejar que venga ni siquiera a las mientes semejante pregunta. Por eso quiero al comenzar, tratar enseguida de la distinción de esas dos especies de conocimiento.

- IV -
De la distinción de los juicios analíticos y sintéticos

En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado (refiriéndome sólo a los afirmativos, pues la aplicación a los negativos es luego fácil), es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo

contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo el juicio analítico; en el otro sintético. Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad. Aquéllos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. Los primeros pudieran también llamarse juicios de explicación, los segundos juicios de ampliación, porque aquéllos no añaden nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo dividen tan sólo, por medio de análisis, en sus conceptos-partes, pensados ya (aunque confusamente) en él; los últimos en cambio añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno. Por ejemplo, si yo digo: todos los cuerpos son extensos, es éste un juicio analítico. Pues no he de salir fuera del concepto que uno al cuerpo, para hallar la extensión como enlazada con él, sino que tan sólo tengo que analizar aquel concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él, para encontrar en esa multiplicidad dicho predicado; es pues un juicio analítico. En cambio si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. Sería efectivamente absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no he de salir de mi concepto para formular el juicio y no necesito para ello, por lo tanto, testimonio alguno de la experiencia. La proposición: un cuerpo es extenso, es una proposición que subsiste a priori y no es juicio alguno de experiencia. Pues antes de ir a la experiencia, tengo ya en el concepto todas las condiciones para mi juicio, y del concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción, pudiendo asimismo tomar conciencia al mismo tiempo, de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no podría enseñarme. En cambio, aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, aquel concepto sin embargo señala un objeto de la experiencia por medio de una parte de la misma, a la cual puedo yo añadir aún otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo conocer antes analíticamente el concepto de cuerpo, mediante los caracteres de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc... que todos son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplifico mi conocimiento y me vuelvo hacia la experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro, unida siempre con los anteriores caracteres, también la pesantez, y la añado, pues, como predicado, sintéticamente a aquel concepto. Es pues en la experiencia en donde se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aun cuando el uno no está contenido en el otro, sin embargo, como partes de un todo (a saber, la experiencia que es ella misma una unión sintética de las intuiciones) pertenecen uno a otro, si bien sólo por modo contingente.

Pero en los juicios sintéticos a priori falta enteramente esa ayuda. Si he de salir del concepto A para conocer otro B, como enlazado con él, ¿en qué me apoyo? ¿Mediante qué es posible la síntesis, ya que aquí no tengo la ventaja de volverme hacia el campo de la experiencia para buscarlo? Tómese esta proposición: todo lo que sucede tiene una causa. En el concepto de algo que sucede pienso ciertamente una existencia, antes de la cual precede un tiempo, etc..., y de aquí pueden sacarse juicios analíticos. Pero el concepto de una causa [está enteramente fuera de aquel concepto y] me ofrece algo distinto del concepto de lo que

sucede y no está por tanto contenido en esta última representación. ¿Cómo llego a decir de lo que sucede en general algo enteramente distinto y a conocer como perteneciente a ello [y hasta necesariamente] el concepto de causa, aún cuando no se halle contenido en ello? ¿Cuál es aquí la incógnita x, sobre la cual se apoya el entendimiento cuando cree encontrar fuera del concepto A un predicado B extraño a aquel concepto y lo considera, sin embargo, enlazado con él? La experiencia no puede ser, porque el principio citado añade esta segunda representación a la primera, no sólo con más universalidad de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la necesidad y, por tanto, enteramente a priori y por meros conceptos. Ahora bien, en semejantes principios sintéticos, es decir, de amplificación, descansa todo el propósito último de nuestro conocimiento especulativo a priori; pues los analíticos, si bien altamente importantes y necesarios, lo son tan sólo para alcanzar aquella claridad de los conceptos, que se exige para una síntesis segura y extensa, que sea una adquisición verdaderamente nueva.

- V -
En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos juicios sintéticos a priori como principios

Los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos.- Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a los analíticos de la razón humana y hasta hallarse en directa oposición a todas sus sospechas, aunque es cierta irrefutablemente y muy importante en sus consecuencias. Pues habiendo encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen todas según el principio de contradicción (cosa que exige la naturaleza de toda certeza apodíctica), persuadiéronse de que también los principios eran conocidos por el principio de contradicción; en lo cual anduvieron errados, pues una proposición sintética, si bien puede ser conocida por medio del principio de contradicción, no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual pueda ser deducida.

Hay que notar, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios a priori y no empíricos, pues llevan consigo necesidad, la cual no puede ser derivada de la experiencia. Mas si no se quiere admitir esto, ¡muy bien!, entonces limito mi proposición a la matemática pura, cuyo concepto lleva ya consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro a priori.

Podría pensarse al principio que la proposición: 7 + 5 = 12, es una proposición meramente analítica, que se sigue del concepto de una suma de siete y de cinco, según el principio de contradicción. Pero, cuando se considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno sólo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál sea ese número único que comprende los otros dos. El concepto de doce no es, en modo alguno, pensado ya en el pensamiento de aquella reunión de siete y cinco, y por mucho que analice mi concepto de

una suma semejante posible, no encontraré en él el número doce. Hay que salir de esos conceptos, ayudándose con la intuición que corresponde a uno de ellos, por ejemplo, los cinco dedos o bien (como Segner en su Aritmética) cinco puntos, y así poco a poco añadir las unidades del cinco, dado en la intuición, al concepto del siete. Pues tomo primero el número 7 y, ayudándome como intuición de los dedos de mi mano para el concepto del 5, añado las unidades, que antes había recogido para constituir el número 5, poco a poco al número 7, siguiendo mi imagen, y así veo surgir el número 12. Que 5 ha de añadirse a 7, es cierto que lo he pensado en el concepto de una suma = 7 + 5; pero no que esa suma sea igual al número 12. La proposición aritmética es, por tanto, siempre sintética y de esto se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos y sin ayuda de la intuición.

De igual modo, ningún principio de la geometría pura es analítico. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es una proposición sintética. Pues mi concepto de recta no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto de línea recta; la intuición tiene pues que venir aquí a ayudarnos y por medio de ella tan sólo es posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son ciertamente analíticos y descansan en el principio de contradicción; pero, como las proposiciones idénticas, tampoco sirven más que como cadena del método y no como principios, por ejemplo, a = a, el todo es igual a sí mismo, o bien (a + b) > a, el todo es mayor que la parte. Y aun estos mismos, aunque valen según meros conceptos, no son admitidos en la matemática más que porque pueden ser expuestos en la intuición.

Lo que comúnmente nos hace creer aquí que el predicado de esos juicios apodícticos está ya en nuestro concepto y que el juicio es, por tanto, analítico, es tan sólo la ambigüedad de la expresión. Tenemos efectivamente que pensar, en un concepto dado, un cierto predicado, y esa necesidad yace ya en los conceptos. Mas la cuestión no es qué debemos pensar en el concepto dado, sino qué es lo que pensamos realmente en él, aunque obscuramente; y entonces se muestra que el predicado pende de aquel concepto necesariamente, es cierto, pero no como pensado en el concepto mismo, sino por medio de una intuición, que tiene que añadirse al concepto.

2º. La ciencia de la naturaleza (Fhysica) contiene juicios sintéticos a priori como principios.- Quiero adelantar tan sólo un par de proposiciones como ejemplos: que en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación del movimiento tienen que ser siempre iguales la acción y la reacción. En ambas, no sólo la necesidad y por ende el origen a priori está claro, sino que se ve claramente también que son proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo. Así, pues, salgo realmente del concepto de materia, para pensar a priori unido a él, algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, sin embargo,

pensada a priori. Así también en las demás proposiciones, que constituyen la parte pura de la física.

3º. En la metafísica, aun no considerándola más que como una ciencia sólo ensayada hasta ahora, pero indispensable, sin embargo, por la naturaleza de la razón humana, deben estar contenidos conocimientos sintéticos a priori. No se trata en ella de analizar solamente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos a priori de ciertas cosas, sino que queremos ampliar nuestro conocimiento a priori, para lo cual tenemos que servirnos de principio s tales que añadan al concepto dado algo que no estaba contenido en él, saliendo de él por medio de juicios sintéticos a priori, y llegando tan lejos, que la experiencia misma no puede seguirnos. Ejemplo, la proposición: el mundo tiene que tener un primer comienzo. Y otras más. Y así la metafísica consiste, al menos según su fin, en proposiciones sintéticas a priori.

- VI -
Problema general de la razón pura

Mucho se gana ya cuando se logra reducir a la fórmula de un solo problema una multitud de investigaciones. Pues de ese modo no solo se facilita el propio trabajo, determinándolo con exactitud, sino también el juicio de cualquier otra persona, que quiera examinar si hemos cumplido o no nuestro propósito. Pues bien, el problema propio de la razón pura está encerrado en la pregunta: ¿Cómo son posibles juicios sintéticos a priori?

Si la metafísica hasta ahora ha permanecido en un estado tan vacilante de inseguridad y contradicciones, es porque el pensamiento no se planteó este problema, ni aun quizá siquiera la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos. Ahora bien, la metafísica se mantendrá en pie o se derrumbará, según la solución que se le dé a este problema o que se demuestre que la posibilidad de que quiere obtener explicación, no tiene en realidad lugar. David Hume, que entre todos los filósofos fue el que más se acercó a este problema, aunque sin pensarlo, ni con mucho, con suficiente determinación y en su universalidad, sino quedándose en la proposición sintética del enlace del efecto con su causa (principium causalitatis),creyó haber demostrado que semejante proposición es enteramente imposible a priori y, según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser una mera ilusión de supuesto conocimiento racional de lo que en realidad sólo de la experiencia está sacado y ha recibido por el hábito la apariencia de la necesidad. Jamás hubiera caído en semejante afirmación, destructora de toda filosofía pura, si hubiese tenido ante los ojos nuestro problema en su universalidad; pues entonces hubiera visto que, según su argumento, tampoco podría haber matemática pura, porque ésta encierra seguramente

proposiciones sintéticas a priori; y de hacer esta afirmación le hubiera guardado su buen entendimiento.

En la solución del anterior problema está al mismo tiempo comprendida la posibilidad del uso puro de la razón en la fundación y desarrollo de todas las ciencias que encierran un conocimiento a priori teórico de los objetos, es decir, la contestación a estas preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

¿Cómo es posible la física pura?

Como estas ciencias están realmente dadas, puede preguntarse sobre ellas: ¿cómo son posibles? Pues que tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad. Pero en lo que se refiere a la metafísica, su marcha, hasta ahora defectuosa, puede hacer dudar a cualquiera, con razón, de su posibilidad; porque, además, no se puede decir de ninguna de las presentadas hasta ahora que, en lo que toca a su fin esencial, se halle realmente dada ante nosotros.

Ahora bien; esa especie de conocimiento ha de considerarse también como dada en cierto sentido, y la metafísica es real, sí bien no como ciencia, como disposición natural al menos (metaphysica naturalis).

Pues la razón humana va irresistiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad del saber mucho, impulsada por necesidad propia, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así realmente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre. Acerca de ésta se plantea pues la cuestión: ¿Cómo es posible la metafísica, en el sentido de una disposición natural?, es decir, ¿cómo las preguntas que se hace la razón pura a sí misma y a las que se siente impulsada, por propia necesidad, a contestar de la mejor manera que pueda, surgen de la naturaleza de la razón humana universal?

Mas como en todos los ensayos hechos hasta ahora para contestar a esas preguntas naturales (v. g. si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda eternidad, etc.), se han encontrado siempre contradicciones inevitables, no podemos atenernos a la mera disposición natural a la metafísica, es decir, a la facultad pura misma de la razón, de donde siempre nace alguna metafísica (sea cual sea), sino que ha de ser posible llegar sobre ello a alguna certidumbre o sobre el saber o sobre el no saber de los objetos, es decir, a una decisión sobre los objetos de sus preguntas o sobre la capacidad e incapacidad de la razón de juzgar acerca de esos objetos. Así pues, o bien a extender con confianza nuestra razón pura, o bien a ponerle determinadas y seguras limitaciones. Esta última pregunta, emanada del problema universal anterior, sería con razón la siguiente: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia?

La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; el uso dogmático de la misma, sin crítica, conduce, en cambio, a afirmaciones que carecen de

fundamento, frente a las cuales se pueden oponer otras igualmente ilusorias y, por tanto, al escepticismo.

Tampoco puede esta ciencia ser de una longitud grande, descorazonadora, porque no tiene que tratar de los objetos de la razón, cuya multiplicidad es infinita, sino sólo de sí misma, de problemas que nacen en su seno y que le son propuestos no por la naturaleza de las cosas que son distintas de ella, sino por su propia naturaleza; pues entonces, habiendo primero conocido completamente su propia facultad, en consideración de los objetos que puedan presentársele en la experiencia, tiene que serle fácil determinar completa y seguramente la extensión y los límites de su uso, cuando se ensaya más allá de todos los límites de la experiencia.

Se puede pues y se debe considerar como no acaecidos todos los intentos hechos hasta ahora para llevar a cabo dogmáticamente una metafísica. Pues lo que en unos u otros haya de analítico, es decir, mera descomposición de los conceptos que residen a priori en nuestra razón, no es el fin de la metafísica, sino solamente un preparativo para la metafísica propiamente dicha, o sea para extender el conocimiento a priori sintéticamente; y eso no sirve para ello, pues no muestra más que lo que se halla contenido en esos conceptos, pero no cómo nosotros llegamos a priori a esos conceptos para luego poder determinar también su uso valedero en consideración de los objetos de todo conocimiento en general. No hace falta tampoco mucha abnegación para sacrificar todas esas pretensiones, pues las contradicciones innegables y, en el uso dogmático, inevitables también, de la razón consigo misma, han despojado ya desde hace tiempo a la metafísica de su autoridad. Más perseverancia hará falta para no dejarse vencer interiormente por la dificultad, y exteriormente por la resistencia, que se oponen a fomentar, por medio de un tratamiento enteramente opuesto al usado hasta ahora, la pujanza, por fin saludable y fructífera, de una ciencia imprescindible para la razón humana, ciencia cuyas ramas pueden podarse pero cuya raíz no puede cortarse nunca.

- VII -
Idea y división de una ciencia particular, bajo el nombre de crítica de la razón pura

De todo esto se deduce la idea de una ciencia particular que puede llamarse crítica de la razón pura. Pues razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento a priori. Por eso es razón pura aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente a priori. Un organon de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros a priori pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un organon semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura. Mas como éste es muy solicitado y sin embargo no sabemos aún si aquí también es posible en general una ampliación de nuestro conocimiento y en qué casos lo es, resulta que no podemos considerar una ciencia del mero juicio de la razón pura,

sus fuentes y límites, más que como la propedéutica para el sistema de la razón pura. Ésta no debería llamarse doctrina sino sólo crítica de la razón pura y su utilidad sería realmente solo negativa [en consideración de la especulación] y serviría no para la ampliación sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la guardaría de los errores; en lo cual se habría ganado ya mucho. Llamo transcendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría Filosofía transcendental. Ésta empero es a su vez demasiado para el comienzo. Pues como una ciencia semejante debe contener por completo no sólo el conocimiento analítico sino también el sintético a priori, resulta demasiado extensa en cuanto se refiere a nuestro propósito, ya que no podemos llevar el análisis sino hasta el punto en que nos es absolutamente necesario, para penetrar en toda su extensión los principios de la síntesis a priori, que es solamente de lo que tenemos que tratar. Esta investigación, que no podemos propiamente llamar doctrina, sino sólo crítica transcendental, porque tiene como propósito no la ampliación de los conocimientos, sino solo la rectificación de los mismos, y debe proporcionar la piedra de toque del valor o no valor de todos los conocimientos a priori, es lo que aquí nos ocupa ahora. Una crítica semejante es según eso una preparación, en lo posible, para un organon y, si éste no resulta bien, por lo menos, para un canon, según el cual en todo caso podría ser expuesto en adelante, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía de la razón pura, consista éste en una ampliación o en una limitación de su conocimiento. Y esto es posible; más aún: puede decirse que un sistema semejante no ha de tener una extensión muy grande, y que cabe esperar terminarlo completamente. En efecto, de antemano podemos colegirlo, porque aquí constituye el objeto no la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aún este a su vez sólo en consideración de sus conocimientos a priori, cuya provisión no puede permanecer oculta para nosotros, ya que no podemos buscarla fuera, y, según toda probabilidad es bastante pequeña para poder ser enteramente recogida, juzgada en su valor o no valor y reducida a una exacta apreciación. [Menos aún podrá esperarse aquí una crítica de los libros y sistemas de la razón pura, sino solamente la de la facultad pura misma de la razón. Sólo sobre la base de una crítica semejante, encuéntrase una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas en esa especialidad; de lo contrario el historiador y juez sin autoridad falla su juicio sobre las afirmaciones infundadas de los demás, por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base].

La filosofía transcendental es la idea de una ciencia para la cual la crítica de la razón pura debe bosquejar todo el plano, de un modo arquitectónico, es decir por principios, con garantía completa de la integridad y certeza de todas las partes que constituyen ese edificio. [Ella es el sistema de todos los principios de la razón pura]. El que la crítica no se llame Filosofía transcendental, obedece tan sólo a que para ser un sistema completo debía contener también un detallado análisis de todo el conocimiento humano a priori. Es cierto que nuestra crítica debe desde luego presentar una enumeración completa de todos los conceptos madres, que constituyen el referido conocimiento puro. Mas es justo que se abstenga del detallado análisis de esos conceptos mismos, como también de la recensión completa de los que de ellos se derivan; porque por una parte ese análisis no sería adecuado a nuestro fin, ya que no tiene las dificultades que se hallan en la síntesis, para la cual propiamente está hecha toda la crítica, y por otra parte porque sería contrario a la unidad del plan cargar con la responsabilidad de que fueran completos ese análisis y esa

derivación, pudiéndose dispensar de ellos por lo que respecta a su propósito. Esa integridad del análisis como de la derivación, que habrían de hacerse sobre los conceptos a priori que luego se han de proporcionar, puede en cambio completarse fácilmente, una vez que esos conceptos estén ya en nuestro poder, como amplios principios de la síntesis y nada falte de lo que toca a ese propósito esencial.

A la crítica de la razón pura pertenece según eso todo lo que constituye la filosofía transcendental, y es la idea completa de la filosofía transcendental, pero no esta ciencia misma; porque la crítica no adelanta en el análisis más que lo necesario para el completo juicio del conocimiento sintético a priori.

El principal cuidado que hay que tener en la división de una ciencia semejante, es que no debe entrar en ella ningún concepto que contenga algo empírico, esto es: que el conocimiento a priori sea enteramente puro. Por esa aunque los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma son conocimientos a priori, no pertenecen sin embargo a la filosofía transcendental; porque si bien no ponen como fundamento de sus preceptos los conceptos de placer y dolor, de apetitos e inclinaciones, etc... todos de origen empírico, sin embargo, con el concepto del deber, que como obstáculo debe ser superado o, como excitante, no debe convertirse en motivo, tienen necesariamente que introducirlos en la construcción del sistema de la moralidad pura. Por eso la filosofía transcendental es una filosofía de la razón pura, meramente especulativa. Pues todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento.

Ahora bien, si desde el punto de vista universal de un sistema en general se quiere hacer la división de esa ciencia, entonces ésta que ahora exponemos debe contener primero una doctrina elemental, y segundo una metodología de la razón pura. Cada una de estas partes principales tendría sus divisiones, cuyos fundamentos sin embargo no se pueden exponer aún. Como introducción o recuerdo previo parece que sólo es necesario lo siguiente: que hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados objetos; por medio de la segunda son los objetos pensados. Ahora bien, por cuanto la sensibilidad debe contener representaciones a priori, que constituyan la condición bajo la cual nos son dados objetos, pertenecerá a la Filosofía transcendental. La doctrina transcendental de los sentidos correspondería a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones bajo las cuales tan sólo son dados los objetos del conocimiento humano, preceden a las condiciones bajo las cuales los mismos son pensados.

Primera parte de la Doctrina elemental transcendental

La estética transcendental

- § 1 -

Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata -que todo pensar busca como medio- se llama intuición. Pero ésta no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado. Mas esto, a su vez, no es posible [para nosotros hombres por lo menos], sino mediante que el objeto afecte al espíritu de cierta manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase sensibilidad. Así, pues, por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona intuiciones; por medio del entendimiento empero son ellos pensados y en él se originan conceptos. Pero todo pensar tiene que referirse ya directa, ya indirectamente [mediante ciertas características] en último término a intuiciones, por lo tanto, en nosotros a la sensibilidad, porque ningún objeto puede sernos dado de otra manera.

El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es sensación. Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación, llámase empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica, llámase fenómeno.

En el fenómeno, llamo materia a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, llámolo la forma del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que a posteriori, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya a priori en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación.

Llamo puras (en sentido transcendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones, se hallará a priori en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará también ella misma intuición pura. Así, cuando de la representación de un cuerpo separo lo que el entendimiento piensa en ella, como substancia, fuerza, divisibilidad, etc..., y separo también lo que hay en ella perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color, etc., entonces réstame de esa intuición empírica todavía algo, a saber, extensión y figura. Éstas pertenecen a la intuición pura, la cual se halla en el espíritu a priori y sin un objeto real de los sentidos o sensación, como una mera forma de la sensibilidad.

A la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad, llamo yo Estética transcendental. Tiene que haber, por tanto, una ciencia semejante, que constituya la primera parte de la doctrina elemental transcendental, en oposición a aquella otra que encierra los principios del pensar puro y se llama lógica transcendental.

Así, pues, en la estética transcendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando de ella todo lo que el entendimiento, con sus conceptos, piensa en ella, para que no nos quede nada más que la intuición empírica. En segundo término, separaremos aún de ésta todo cuanto pertenece a la sensación, para que no nos quede nada más que la intuición pura y la mera forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad a priori puede proporcionar. En esta investigación se hallará que hay, como principios del conocimiento a

priori, dos puras formas de la intuición sensible, a saber, espacio y tiempo, con cuya consideración vamos ahora a ocuparnos.

Primera sección de la Estética transcendental. Del espacio.

- § 2 -
Exposición metafísica de este concepto

Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos como fuera de nosotros y todos ellos en el espacio. En él es determinada o determinable su figura, magnitud y mutua relación. El sentido interno, mediante el cual el espíritu intuye a sí mismo o intuye su estado interno, no nos da, es cierto, intuición alguna del alma misma como un objeto; pero, sin embargo, es una forma determinada, bajo la cual tan sólo es posible una intuición de su estado interno, de modo que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo. Exteriormente no puede el tiempo ser intuido, ni tampoco el espacio, como algo en nosotros. ¿Qué son, pues, espacio y tiempo? ¿Son seres reales? ¿Son sólo determinaciones o también relaciones de las cosas, tales que les corresponderían a las cosas en sí mismas, aun cuando no fuesen intuidas? O se hallan sólo en la forma de la intuición y, por tanto, en la constitución subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual no podrían esos predicados ser atribuidos a ninguna cosa? Para dilucidar esto vamos a exponer primeramente el concepto del espacio. [Por exposición (expositio) entiendo la representación clara (si bien no detallada) de lo que pertenece a un concepto; metafísica es la exposición, cuando encierra aquello que representa al concepto como dado a priori].

1) El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio que el que yo ocupo), y asimismo para que yo pueda representarlas como fuera [y al lado] unas de otras, por tanto no sólo como distintas, sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio. Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.

2) El espacio es una representación necesaria, a priori, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos. Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una

determinación dependiente de éstos, y es una representación a priori, que necesariamente está a la base de los fenómenos externos.

3) El espacio no es un concepto discursivo o, según se dice, universal, de las relaciones de las cosas en general., sino una intuición pura. Pues primeramente no se puede representar más que un único espacio, y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por esto sólo una parte del mismo espacio único. Estas partes no pueden tampoco preceder al espacio uno, que lo comprende todo, como si fueran, por decirlo, así, sus componentes (por donde la composición del espacio fuera posible). Por el contrario sólo en él pueden ser pensadas. Él es esencialmente uno; lo múltiple en él y, por tanto también el concepto universal de espacios en general, se origina sólo en limitaciones. De aquí se sigue que en lo que a él respecta, una intuición a priori (que no es empírica) sirve de base a todos los conceptos del mismo. Así todos los principios geométricos, v. g. que en un triángulo dos lados juntos son mayores que el tercero, no son nunca deducidos de los conceptos universales de línea y triángulo, sino de la intuición; y ello a priori, con certeza apodíctica.

4) El espacio es representado como una magnitud infinita dada. Ahora bien, hay que pensar todo concepto como una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y, por lo tanto, que las comprende debajo de sí; mas ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si encerrase en sí una infinita multitud de representaciones. Sin embargo, así es pensado el espacio (pues todas las partes del espacio en el infinito son a la vez). Así, pues, la originaria representación del espacio es intuición a priori y no concepto.

- § 3 -
Exposición trascendental del concepto del espacio

Entiendo por exposición transcendental la explicación de un concepto como un principio por donde puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos a priori. Para este propósito, se requiere: 1º., que esos conocimientos salgan realmente del concepto dado; 2º., que esos conocimientos no sean posibles más que bajo la presuposición de un modo dado de explicación de ese concepto.

La Geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y, sin embargo, a priori. ¿Qué tiene que ser pues la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento de él? Tiene que ser originariamente intuición, porque de un mero concepto no se pueden sacar proposiciones que vayan más allá del concepto. Esto es, sin embargo, lo que ocurre en la Geometría (v. Introducción V). Pero esa intuición tiene que hallarse en nosotros a priori, es decir, antes de toda percepción de un objeto y ser, por tanto, intuición pura, no empírica. Porque las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, están unidas con la conciencia de su necesidad, como por ejemplo: el

espacio solo tiene tres dimensiones. Ahora bien, semejantes proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, ni ser deducidas de esos juicios. (Introducción II).

Mas, ¿cómo puede estar en el espíritu una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la cual el concepto de estos últimos puede ser determinado a priori? Manifiestamente no puede estar de otro modo que teniendo su asiento en el sujeto, como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y así de recibir representación inmediata de estos últimos, es decir, intuición. Esto es, sólo como forma del sentido externo en general.

Por tanto, sólo nuestra explicación hace concebible la posibilidad de la geometría como conocimiento sintético a priori. Todo modo de explicación que no proporcione esto, aunque en apariencia tenga con él alguna semejanza, puede distinguirse seguramente de él por esas características.

Conclusiones sacadas de los conceptos anteriores

a) El espacio no representa ninguna propiedad de cosas en sí, ni en su relación recíproca, es decir, ninguna determinación que esté y permanezca en los objetos mismos aún haciendo abstracción de todas la condiciones subjetivas de la intuición. Pues ni las determinaciones absolutas ni las relativas pueden ser intuidas antes de la existencia de las cosas a quienes corresponden; por tanto, no pueden ser intuidas a priori.

b) El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros intuición externa. Mas como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos, precede necesariamente a todas las intuiciones de esos objetos, se puede comprender cómo la forma de todos los fenómenos puede ser dada en el espíritu antes que las percepciones reales y, por tanto, a priori y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos tienen que ser determinados, puede contener principios de las relaciones de los mismos, antes de toda experiencia.

No podemos, por consiguiente, hablar de espacio, de seres extensos, etc., más que desde el punto de vista de un hombre. Si prescindimos de la condición subjetiva, bajo la cual tan sólo podemos recibir intuición externa, a saber, en cuanto podemos ser afectados por los objetos, entonces la representación del espacio no significa nada. Este predicado no es atribuido a las cosas más que en cuanto nos aparecen, es decir, en cuanto son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad, es una condición necesaria de todas las relaciones en donde los objetos pueden ser intuidos como fuera de nosotros, y, si se hace abstracción de esos objetos, es una intuición pura que lleva el nombre de espacio. Como no podemos hacer de las condiciones particulares de la

sensibilidad condiciones de la posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos, podemos decir que el espacio comprende todas las cosas que pueden aparecernos exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, sean o no intuidas, o séanlo por un sujeto cualquiera. Pues no podemos juzgar de las intuiciones de otros seres pensantes; no podemos saber si están sujetas a las mismas condiciones, que limitan nuestras intuiciones y son para nosotros de validez universal. Si nosotros añadimos la limitación de un juicio al concepto del sujeto, vale el juicio entonces, incondicionalmente. La proposición: «todas las cosas están unas junto a otras en el espacio», vale con la limitación siguiente: cuando esas cosas son tomadas como objetos de nuestra intuición sensible. Si añado aquí la condición al concepto y digo: «todas las cosas, como fenómenos externos, están en el espacio unas al lado de otras», entonces vale esta regla universalmente y sin limitación. Nuestras exposiciones enseñan, por consiguiente, la realidad (es decir, validez objetiva) del espacio en lo que se refiere a todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto; enseñan, empero, también la idealidad del espacio, en lo que se refiere a las cosas, cuando la razón las considera en sí mismas, es decir, sin referencia a la constitución de nuestra sensibilidad. Afirmamos, por tanto, la realidad empírica del espacio (en lo que se refiere a toda experiencia exterior posible), aunque admitimos la idealidad transcendental del mismo, es decir, que no es nada, si abandonamos la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo que está a la base de las cosas en sí mismas.

Pero fuera del espacio no hay ninguna otra representación subjetiva y referida a algo exterior, que pueda llamarse objetiva a priori. Pues de ninguna de ellas pueden deducirse, como de la intuición en el espacio, proposiciones sintéticas a priori. (§ 3.) Por eso, hablando con exactitud, no les corresponde idealidad alguna, aunque coinciden con la representación del espacio en que sólo pertenecen a la constitución objetiva del modo de sentir, v. g. de la vista, del oído, del tacto mediante las sensaciones de color, sonido, temperatura, las cuales, siendo sólo sensaciones y no intuiciones, no dan a conocer en sí objeto alguno y menos aún a priori.

El propósito de esta observación es sólo impedir que se le ocurra a nadie explicar la afirmada idealidad del espacio con ejemplos del todo insuficientes, pues v. g. los colores, el sabor, etc... son considerados con razón no como propiedades de las cosas, sino sólo como modificaciones de nuestro sujeto, que incluso pueden ser diferentes en diferentes hombres. En efecto en este caso, lo que originariamente no es más que fenómeno, v. g. una rosa, vale como cosa en sí misma en el entendimiento empírico, pudiendo sin embargo aparecer, en lo que toca al color, distinta a distintos ojos. En cambio, el concepto transcendental de los fenómenos, en el espacio, es un recuerdo crítico de que nada en general de lo intuido en el espacio es cosa en sí, y de que el espacio no es forma de las cosas en sí mismas, sino que los objetos en sí no nos son conocidos y lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero correlativo, es decir la cosa en sí misma, no es conocida ni puede serlo. Mas en la experiencia no se pregunta nunca por ella.

Segunda sección de la Estética transcendental. Del tiempo

- § 4 -
Exposición metafísica del concepto del tiempo

1) El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia. Pues la coexistencia o la sucesión no sobrevendría en la percepción, si la representación del tiempo no estuviera a priori a la base. Solo presuponiéndola es posible representarse que algo, sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro).

2) El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones. Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque se puede muy bien sacar del tiempo los fenómenos. El tiempo es pues dado a priori. En él tan sólo es posible toda realidad de los fenómenos. Estos todos pueden desaparecer; pero el tiempo mismo (como la condición universal de su posibilidad) no puede ser suprimido.

3) En esta necesidad a priori fúndase también la posibilidad de principios apodícticos de las relaciones de tiempo o axiomas del tiempo en general. Éste no tiene más que una dimensión; diversos tiempos no son a la vez, sino unos tras otros (así como diversos espacios no son unos tras otros, sino a la vez). Estos principios no pueden ser sacados de la experiencia, pues ésta no les daría ni estricta universalidad, ni certeza apodíctica. Nosotros podríamos sólo decir: eso enseña la percepción común; más no: así tiene que suceder. Esos principios valen como reglas bajo las cuales en general son posibles experiencias y nos instruyen antes de la experiencia y no por medio de la experiencia.

4) El tiempo no es un concepto discursivo o, como se le llama, universal, sino una forma pura de la intuición sensible. Diferentes tiempos son sólo partes del mismo tiempo. La representación que no puede ser dada más que por un objeto único, es intuición. Tampoco la proposición: «diferentes tiempos no pueden ser a la vez», podría deducirse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede originarse sólo en conceptos. Ella está pues inmediatamente contenida en la intuición y representación del tiempo.

5) La infinidad del tiempo no significa otra cosa sino que toda magnitud determinada del tiempo es sólo posible mediante limitaciones de un tiempo único fundamental. Por eso la representación primaria tiempo tiene que ser dada como ilimitada. Pero cuando hay algo en lo cual las partes mismas y toda magnitud de un objeto solo pueden ser representadas determinadamente, mediante limitación, entonces, la representación total no puede ser dada por conceptos (pues éstos sólo contienen representaciones parciales) sino que ha de fundarse en una intuición inmediata.

- § 5 -
Exposición transcendental del concepto del tiempo

Sobre esto puedo referirme al núm. 3 en donde, para abreviar, he puesto ya lo que es propiamente transcendental, entre los artículos de la exposición metafísica. Aquí añado que el concepto del cambio y con él el concepto del movimiento (como cambio de lugar) no son posibles sino mediante y en la representación del tiempo; que si esa representación no fuese intuición (interna) a priori, no podría concepto alguno, fuere el que fuere, hacer comprensible la posibilidad de un cambio, es decir de un enlace de predicados contradictoriamente opuestos (v. g. el ser en un lugar y el no ser esa misma cosa en el mismo lugar) en uno y en el mismo objeto. Sólo en el tiempo pueden hallarse ambas determinaciones contradictoriamente opuestas en una cosa, a saber una después de otra. Así pues nuestro concepto del tiempo explica la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos a priori, como hay en la teoría general del movimiento, que no es poco fructífera.

- § 6 -
Conclusiones sacadas de estos conceptos

a) El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determinación objetiva y, por lo tanto, permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. Pues en el primer caso sería algo que, sin objeto real, sería, sin embargo, real. Mas en lo que al segundo caso se refiere, siendo una determinación u ordenación inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos como su condición, ni ser intuido y conocido a priori mediante proposiciones sintéticas. Sin embargo, esto último ocurre perfectamente, si el tiempo no es nada más que la condición subjetiva bajo la cual tan sólo pueden intuiciones tener lugar en nosotros. Pues entonces esa forma de la intuición interna puede ser representada antes de los objetos y, por lo tanto, a priori.

b) El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición, etc., y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Y, precisamente, porque esa intuición interna no da figura alguna, tratamos de suplir este defecto por medio de analogías y representamos la sucesión del tiempo por una línea que va al infinito, en la cual lo múltiple constituye una serie, que es sólo de una dimensión; y de las propiedades de esa línea concluimos las propiedades todas del tiempo, con excepción de una sola, que es que las partes de aquella línea son a la vez, mientras que las del tiempo van

siempre una después de la otra. Por aquí se ve también, que la representación del tiempo es ella misma intuición, pues que todas sus relaciones pueden expresarse en una intuición externa.

c) El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición a priori, sólo a los fenómenos externos. En cambio todas las representaciones, tengan o no cosas exteriores como objetos, pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinaciones del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por lo tanto del tiempo. De donde resulta que el tiempo es una condición a priori de todo fenómeno en general y es condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestra alma) y precisamente por ello condición inmediata también de los fenómenos externos. Si puedo decir a priori: todos los fenómenos externos están determinados en el espacio y según las relaciones del espacio a priori, puedo decir, por el principio del sentido interno, con toda generalidad: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos son en el tiempo y están necesariamente en relaciones de tiempo.

Si hacemos abstracción de nuestro modo de intuirnos interiormente y de comprender mediante esa intuición, todas las intuiciones externas en la facultad de representación; si por tanto tomamos los objetos tales y como puedan ser ellos en sí mismos, entonces el tiempo no es nada. Sólo tiene validez objetiva con respecto a los fenómenos, porque tales son ya las cosas que admitimos como objetos de nuestros sentidos; pero el tiempo no es objetivo si hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición y, por tanto, del modo de representación que nos es peculiar y hablamos de cosas en general. El tiempo es, pues, solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (la cual es siempre sensible, es decir, por cuanto somos afectados por objetos) y no es nada en sí, fuera del sujeto. Sin embargo, en consideración de todos los fenómenos y, por tanto, también de todas las cosas que se nos pueden presentar en la experiencia, es necesariamente objetivo. No podemos decir: todas las cosas están en el tiempo; porque en el concepto de las cosas en general se hace abstracción de todo modo de intuición de las mismas, siendo éste sin embargo la propia condición bajo la cual el tiempo pertenece a la representación de los objetos. Ahora bien, si se añade la condición al concepto y se dice: todas las cosas, como fenómenos (objetos de la intuición sensible) están en el tiempo, entonces el principio tiene exactitud objetiva y universalidad a priori.

Nuestras afirmaciones enseñan, pues, la realidad empírica del tiempo, es decir, su validez objetiva con respecto a todos los objetos que pueden ser dados a nuestros sentidos. Y como nuestra intuición es siempre sensible, no puede nunca sernos dado un objeto en la experiencia, que no se encuentre bajo la condición del tiempo. En cambio, negamos al tiempo toda pretensión a realidad absoluta,,esto es, a que, sin tener en cuenta la forma de nuestra intuición sensible, sea inherente en absoluto a las cosas como condición o propiedad. Tales propiedades que convienen a las cosas en sí, no pueden sernos dadas nunca por los sentidos. En esto consiste, pues, la idealidad transcendental del tiempo, según la cual éste, cuando se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no es nada y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (sin su relación con nuestra intuición) ni por modo subsistente ni por modo inherente. Sin embargo, esta idealidad, como la del espacio, no ha de compararse con las subrepciones de la sensación,

porque en éstas se presupone que el fenómeno mismo, en quien esos predicados están inherentes, tiene realidad objetiva, cosa que aquí desaparece enteramente, excepto en cuanto es meramente empírica, es decir, que aquí se considera el objeto mismo, sólo como fenómeno: sobre esto véase la nota anterior de la sección primera.

- § 7 -
Explicación

Contra esta teoría que concede al tiempo realidad empírica, pero le niega la absoluta y transcendental, presentan una objeción los entendidos, con tanta unanimidad, que me hace pensar que ha de hacerla también naturalmente todo lector para quien no sean habituales estas consideraciones. Dice la objeción como sigue: las mutaciones son reales (esto lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos con sus mutaciones). Las mutaciones, empero, no son posibles más que en el tiempo; el tiempo, pues, es algo real. La contestación no ofrece dificultad. Concedo todo el argumento. El tiempo es, desde luego, algo real, a saber: la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva en lo tocante a la experiencia interna; es decir, tengo realmente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él. Es pues, real, no como objeto, sino considerado como el modo de representación de mí mismo como objeto. Mas si yo mismo u otro ser pudiese intuirme sin esa condición de la sensibilidad, esas mismas determinaciones, que nos representamos ahora como mutaciones, nos darían un conocimiento en el cual no se hallaría la representación del tiempo y, por ende, tampoco de la mutación. Subsiste, pues, su realidad empírica como condición de todas nuestras experiencias. Sólo la realidad absoluta no le puede ser concedida, por lo anteriormente dicho. No es más que la forma de nuestra intuición interna. Si se quita de él la particular condición de nuestra sensibilidad, desaparece también el concepto del tiempo. El tiempo, pues, no es inherente a los objetos mismos, sino sólo al sujeto que los intuye.

Pero la causa por la cual esa objeción vuelve con tanta unanimidad, en boca de quienes, por cierto, nada pueden, sin embargo, oponer a la teoría de la idealidad de espacio, es ésta: que no confiaban en poder demostrar apodícticamente la realidad absoluta del espacio, porque frente a ellos está el idealismo, según el cual, no es posible demostrar estrictamente la realidad de los objetos exteriores. Pero, en cambio, la del objeto de nuestro sentido interno (yo mismo y mi estado) es inmediatamente clara por la conciencia. Aquellos objetos externos podrán ser mera apariencia; este objeto interno empero es, según su opinión, innegablemente algo real. Pero no pensaron que ambos, objetos, el externo y el interno, sin que se pueda discutir su realidad como representaciones, pertenecen, sin embargo, solo al fenómeno, el cual tiene siempre dos lados, el uno cuando el objeto es considerado en sí mismo (prescindiendo del modo de intuirlo, por lo cual su modo de ser, precisamente por eso, permanece siempre problemático) y el otro cuando se mira a la forma de la intuición de ese objeto, forma que ha de buscarse no en el objeto en sí mismo, sino en el sujeto a quien

éste aparece, aunque corresponde, sin embargo, necesaria y realmente al fenómeno de ese objeto.

Espacio y tiempo son, por tanto, dos fuentes de conocimiento de las cuales a priori podemos extraer diferentes conocimientos sintéticos; la matemática pura nos da un ejemplo brillante, por lo que se refiere a los conocimientos del espacio y sus relaciones. Ambas, tomadas juntas, son formas puras de toda intuición sensible y, por eso, hacen posibles proposiciones sintéticas a priori. Mas esas fuentes de conocimiento a priori determinan sus límites precisamente por eso (porque son meras condiciones de la sensibilidad) a saber: que se refieren sólo a objetos en cuanto son considerados como fenómenos, mas no representan cosas en sí mismas. Aquellos fenómenos solos constituyen el campo de su validez y cuando nos salimos de ellos, no podemos hacer uso alguno objetivo de esas fuentes. Esa realidad del espacio y del tiempo deja incólume la certeza del conocimiento de experiencia: pues estamos ciertos de él, pertenezcan necesariamente esas formas a las cosas en sí mismas o a nuestra intuición. En cambio, los que sostienen la realidad absoluta del espacio y del tiempo, admítanla como subsistente o solo inherente, tienen que hallarse en contradicción con los principios de la experiencia misma. Pues, si se deciden por lo primero (partido que generalmente adoptan los que investigan matemáticamente la naturaleza), tienen que admitir dos nadas eternas, infinitas, existentes por sí (el espacio y el tiempo) que existen (sin que, sin embargo, ninguna realidad exista) sólo para comprender dentro de sí todo lo real. Si se deciden por el segundo partido (al cual pertenecen algunos que investigan metafísicamente la naturaleza) y consideran el espacio y el tiempo como relaciones de los fenómenos (al lado o después unos de otros) abstraídas de la experiencia, si bien confusamente representadas en la separación, entonces tienen que negar a las teorías matemáticas a priori, en lo que se refiere a cosas reales (v. g. en el espacio) su validez o, al menos, la certeza apodíctica. Porque ésta no puede tener lugar a posteriori y los conceptos a priori del espacio y del tiempo, según esta opinión, son sólo creaciones de la imaginación, cuya fuente ha de buscarse realmente en la experiencia, con cuyas relaciones, abstraídas, ha hecho la imaginación algo que, si bien contiene lo universal de las mismas, no puede, sin embargo, tener lugar sin las restricciones que la naturaleza ha enlazado con ellas. Los primeros ganan tanto que abren el campo de los fenómenos para las afirmaciones matemáticas, en cambio, confúndense mucho, por esas mismas condiciones, cuando el entendimiento quiere salir de ese campo. Los segundos ganan, es cierto, en lo que a esto último se refiere, puesto que las representaciones de espacio y tiempo no les cierran el camino cuando quieren juzgar de los objetos no como fenómenos, sino sólo en relación al entendimiento; mas, en cambio, ni pueden señalar el fundamento de la posibilidad de conocimientos matemáticos a priori (ya que les falta una intuición a priori verdadera y con valor objetivo), ni poner las leyes de la experiencia en necesaria concordancia con aquellas afirmaciones. En nuestra teoría de la verdadera constitución de esas dos formas originarias de la sensibilidad, quedan remediadas ambas dificultades.

En fin, se comprende también claramente que la estética transcendental no pueda contener más que esos dos elementos, a saber: espacio y tiempo. Todos los demás conceptos, en efecto, que pertenecen a la sensibilidad, incluso el del movimiento, que reúne ambas partes, presuponen algo empírico. El movimiento presupone percepción de algo que se mueve. Mas en el espacio, considerado en sí, nada es móvil; lo móvil tiene que ser algo que no se encuentra en el espacio más que por experiencia; por lo tanto, un dato empírico.

De igual modo no puede la estética transcendental contar el concepto de la variación entre sus datos a priori; pues el tiempo mismo no muda, sino algo que está en el tiempo. Así, pues, se exige, además, la percepción de alguna existencia y de la sucesión de sus determinaciones, por ende, la experiencia.

- § 8 -
Observaciones generales a la Estética transcendental

1. Primeramente será necesario explicar lo más claramente posible cuál es nuestra opinión respecto de la constitución fundamental del conocimiento sensible en general, para prevenir toda mala interpretación acerca de ella.

Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas, ni tampoco están constituidas sus relaciones en sí mismas como nos aparecen a nosotros; y que si suprimiéramos nuestro sujeto o aún sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas relaciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aún el espacio y el tiempo mismos que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. ¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? Esto permanece para nosotros enteramente desconocido. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, que nos es peculiar, y que no debe corresponder necesariamente a todo ser, si bien sí a todo hombre. Mas de éste tan sólo hemos de ocuparnos. El espacio y el tiempo son las formas puras de ese modo de percibir; la sensación, en general, es la materia. Aquellas podemos sólo conocerlas a priori, es decir, antes de toda percepción real y por eso se llaman intuiciones puras; la sensación, empero, es, en nuestro conocimiento, lo que hace que éste sea llamado conocimiento a posteriori, es decir, intuición empírica. Aquellas formas penden de nuestra sensibilidad con absoluta necesidad, sean del modo que quieran nuestras sensaciones; éstas pueden ser muy diferentes. Aunque pudiéramos elevar esa nuestra intuición al grado sumo de claridad, no por eso nos acercaríamos más a la constitución de los objetos en sí mismos. Pues, en todo caso, no haríamos más que conocer completamente nuestro modo de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y aun ésta siempre bajo las condiciones de espacio y tiempo, originariamente referidas al sujeto. Pero jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí, por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno, que es lo único que nos es dado.

Por lo tanto, decir que nuestra sensibilidad toda no es más que la representación confusa de las cosas, representación que encierra solamente lo que les conviene a las cosas en sí mismas, aunque en tal amontonamiento de caracteres y representaciones parciales, que no podemos analizarlo con clara consciencia, es falsear el concepto de sensibilidad y de fenómeno, haciendo inútil y vacía toda la teoría de éstos. La diferencia entre una

representación clara y una confusa es una diferencia meramente lógica y no toca al contenido. Sin duda el concepto de derecho usado por el entendimiento común, contiene las mismas cosas que una especulación sutil extrae y desarrolla, sin que en el uso común y práctico tenga nadie consciencia de esas múltiples representaciones contenidas en ese pensamiento. Mas no por eso puede decirse que el concepto común sea sensible y encierre un mero fenómeno, pues el derecho no puede en modo alguno aparecer como fenómeno, sino que su concepto yace en el entendimiento y representa una constitución (la moral) de las acciones, que les corresponde en sí mismas. En cambio la representación de un cuerpo no encierra en la intuición nada que pueda convenir a un objeto en sí, sino contiene el fenómeno de algo y el modo como nosotros somos afectados por ese algo; y esa receptividad de nuestra capacidad de conocimiento se llama sensibilidad y sigue siendo totalmente diferente del conocimiento del objeto en sí mismo, aunque se penetre en el fenómeno hasta el mismo fondo.

La filosofía Leibnizo-Wolfiana ha colocado pues todas las investigaciones acerca de la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos, bajo un punto de vista enteramente erróneo, considerando la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como meramente lógica, cuando manifiestamente es transcendental y toca no sólo a la forma de claridad o confusión, sino al origen y al contenido de los conocimientos; por modo tal que en la primera no es sólo que conocemos confusamente la constitución de las cosas en sí mismas, sino que no la conocemos de ninguna manera y, tan pronto como suprimimos nuestra constitución subjetiva, no hallamos en parte alguna ni podemos hallar ya el objeto representado, con las propiedades que lo confirió la intuición sensible, porque precisamente esa constitución subjetiva determina la forma del objeto como fenómeno.

Distinguimos por lo demás en los fenómenos, lo que depende esencialmente de la intuición y vale para todo sentido humano en general, de aquello otro que les corresponde sólo casualmente, por no ser valedero para la relación de la sensibilidad en general, y sí sólo para una particular posición u organización de este o aquel sentido. Y entonces decimos del primer conocimiento, que representa el objeto en sí mismo, del segundo que sólo su fenómeno. Mas esa diferencia es sólo empírica. Si permanecemos en ella (como suele ocurrir) y no consideramos aquella intuición empírica a su vez como mero fenómeno (como debiera ocurrir), de tal modo que en ella no se encuentra nada que se refiera a una cosa en sí misma, entonces está perdida nuestra distinción transcendental y entonces creemos conocer las cosas en sí mismas, aunque por doquiera (en el mundo sensible), y aún en la investigación más profunda de sus objetos, no tenemos conocimiento más que de fenómenos. Así por ejemplo diremos que el arco iris es un mero fenómeno cuando llueve y sale el sol y que la lluvia es la cosa en sí misma; y esto es exacto, siempre que entendamos este último concepto en su sentido físico, es decir como aquello que, en la experiencia universal y bajo las distintas posiciones respecto a los sentidos, está sin embargo determinado en la intuición así y no de otro modo. Pero si tomamos el elemento empírico en general y sin preocuparnos de la coincidencia del mismo con todo sentido humano, preguntamos si representa también un objeto en sí mismo (no las gotas de lluvia, pues éstas, como fenómenos, son ya objetos empíricos), entonces la cuestión de la referencia de la representación al objeto es transcendental, y no sólo esas gotas son meros fenómenos, sino también su figura redonda y hasta el espacio en que caen no son nada en sí mismos, sino

meras modificaciones o fundamentos de nuestra intuición sensible; el objeto transcendental empero permanece desconocido para nosotros.

El segundo asunto importante de nuestra estética transcendental es que no sólo como hipótesis aparente conquista algún favor, sino que es tan cierta e indudable como puede exigirse a una teoría que debe servir de organon. Para hacer plenamente luminosa esa certeza, vamos a elegir un caso en el cual su validez puede hacerse patente y servir para aclarar más lo dicho en el § 3.

Supongamos que el espacio y el tiempo sean objetivos en sí mismos y condiciones de la posibilidad de las cosas en sí mismas. Se ve entonces primero: que de ambos resultan proposiciones a priori apodícticas y sintéticas en gran número, sobre todo del espacio, que por eso vamos a investigar aquí preferentemente como ejemplo. Como las proposiciones de la geometría son conocidas sintéticamente a priori y con certeza apodíctica, pregunto yo: ¿de dónde sacáis semejantes proposiciones? y ¿sobre qué se apoya nuestro entendimiento para llegar a semejantes verdades absolutamente necesarias y universalmente valederas? No hay más camino que o por medio de conceptos o por medio de intuiciones; pero ambos son dados a priori o a posteriori. Estos últimos, a saber los conceptos empíricos, así como aquello en que se fundan, la intuición empírica, no pueden dar proposición sintética alguna, a no ser que sea solo empírica, es decir, proposición de experiencia, que por tanto no puede encerrar nunca necesidad y absoluta universalidad, cosa que es sin embargo lo característico de todas las proposiciones de la geometría. Queda el primero y único modo, que sería alcanzar semejantes conocimientos por medio de conceptos o intuiciones a priori; pero es claro que por meros conceptos no se puede alcanzar conocimiento alguno sintético, sino sólo analítico. Tomad la proposición siguiente: con dos líneas rectas no se puede encerrar ningún espacio, por tanto ninguna figura es posible. Tratad de deducirla del concepto de línea recta y de número dos. O tomad esta otra: que con tres líneas rectas es posible una figura y tratad del mismo modo de deducirla de esos conceptos. Vuestros esfuerzos serán vanos y os veréis obligados a refugiaros en la intuición, como también hace siempre la geometría. Os dais pues un objeto en la in tuición. ¿De qué especie es esta intuición? ¿Es pura a priori o empírica? Si fuera esto último, nunca podría salir de ella una proposición universalmente valedera y menos aún apodíctica, pues la experiencia no puede proporcionar nunca semejantes proposiciones. Tenéis pues que dar vuestro objeto a priori en la intuición y fundar en éste vuestra proposición sintética. Ahora bien, si no hubiera en vosotros una facultad de intuir a priori; si esa condición subjetiva no fuera, según la forma, al mismo tiempo la condición universal a priori, bajo la cual tan sólo el objeto de esa intuición (exterior) misma es posible; si el objeto (el triángulo) fuera algo en sí mismo, sin relación a vuestro sujeto, ¿cómo podríais decir que lo que yace necesariamente en vuestras condiciones subjetivas para construir un triángulo, tiene que convenir también al triángulo en sí mismo? Pues a vuestros conceptos (de tres líneas) no podríais añadir nada nuevo (la figura) que hubiese necesariamente de hallarse en el objeto; porque éste es dado antes de nuestro conocimiento y no por él. Así pues si el espacio (y también el tiempo) no fuese una mera forma de vuestra intuición, que contiene las condiciones a priori bajo las cuales solamente las cosas pueden ser para vosotros objetos exteriores (que, sin esas condiciones subjetivas no son nada en sí) no podríais decidir nada sintéticamente y a priori sobre objetos exteriores. Es pues, indudablemente cierto y no sólo posible o verosímil, que el espacio y el tiempo, como condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna)

son solo condiciones subjetivas de toda nuestra intuición, en relación con las cuales, por tanto, todos los objetos son meros fenómenos y no cosas dadas por sí en ese modo; de esos fenómenos pueden decirse por lo tanto a priori muchas cosas, en lo que toca a la forma de los mismos; pero no se puede nunca decir lo más mínimo de la cosa en sí misma, que está a la base de esos fenómenos.

II. Para confirmar esta teoría de la idealidad del sentido externo como del interno y por tanto de todos los objetos de los sentidos como meros fenómenos, puede servirnos muy bien la siguiente observación: que lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (exceptuando por lo tanto el sentimiento de placer y dolor y la voluntad, que no son conocimientos) no encierra nada más que meras relaciones de los lugares en una intuición (extensión), cambio de los lugares (movimiento) y leyes según las cuales es determinado ese cambio (fuerzas motoras). Más ¿qué es lo que está presente en el lugar? o ¿qué es lo eficiente en las cosas mismas a parte del cambio de lugar? Nada de esto nos es dado en las citadas relaciones. Por meras relaciones no es conocida una cosa en sí misma; así pues, hay que juzgar que, puesto que mediante el sentido externo no nos son dadas más que meras representaciones de relación, ese sentido no puede tampoco contener más que la relación de un objeto con el sujeto en su representación y no lo interno que convenga al objeto en sí. Lo mismo ocurre con la intuición interna. No sólo constituyen en ella las representaciones de los sentidos externos, la materia propia conque ocupamos nuestro espíritu, sino que el tiempo en el cual ponemos esas representaciones, y que precede a la conciencia de las mismas en la experiencia, estando en su base como condición formal del modo como las colocamos en el espíritu, encierra ya las relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que es simultáneo con la sucesión (lo permanente). Ahora bien, lo que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo, es la intuición y, si no encierra nada más que relaciones, es la forma de la intuición; la cual, no representando nada sino por cuanto algo es puesto en el espíritu, no puede ser otra cosa que el modo como el espíritu es afectado por la propia actividad, a saber, por ese poner sus representaciones y, por lo tanto, por sí mismo; es decir, que es un sentido interior según su forma. Todo lo que es representado por un sentido es siempre fenómeno y o no se admite el sentido interno, o el sujeto, que constituye el objeto de dicho sentido, no puede ser representado por él, más que como fenómeno y no al modo como juzgaría el sujeto de sí mismo si su intuición fuese mera actividad propia, es decir, intelectual Aquí toda la dificultad estriba tan sólo en cómo un sujeto pueda intuirse a sí mismo interiormente; mas esta dificultad es común a toda teoría. La conciencia de sí mismo (apercepción) es la simple representación del yo y si mediante ella sola todo lo múltiple en el sujeto fuese dado por propia actividad, entonces la intuición interna sería intelectual. En el hombre, esa conciencia exige una percepción interna de lo múltiple que es dado anteriormente en el sujeto; y el modo como ese múltiple es dado en el espíritu sin espontaneidad tiene que llamarse -teniendo en cuenta esa distinción- sensibilidad. Si la facultad de ser consciente ha de aprehender lo que está en el espíritu, tiene entonces que afectarle y sólo de ese modo puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, anteriormente en el espíritu, determina en la representación del tiempo el modo cómo lo múltiple está reunido en el espíritu; y entonces, éste se construye a sí mismo, no como él representaría, siendo inmediatamente activo por sí mismo, sino según el modo cómo es afectado por dentro; consiguientemente no como es, sino como se aparece a sí mismo.

III. Al decir que en el espacio y en el tiempo la intuición de los objetos exteriores y también la propia intuición del espíritu representan ambas cosas tal como afectan a nuestros sentidos, es decir, tal como aparecen, no quiere esto decir que esos objetos sean una mera apariencia. Pues en el fenómeno son siempre considerados los objetos, y aun las cualidades que les atribuimos, como algo realmente dado; sólo que en cuanto esa cualidad depende del modo de intuición del sujeto, en la relación del objeto dado con él, diferénciase dicho objeto, como fenómeno, de sí mismo como objeto en sí. Así, no digo: los cuerpos parecen solamente estar fuera de mí, o: mi alma parece solamente estar dada en mi conciencia propia, cuando afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo (según la cual, como condición de la existencia de cuerpos y alma, pongo estas cosas) está en mi modo de intuir y no en esos objetos en sí. Sería culpa mía si hiciese una mera apariencia de lo que debería considerar como fenómeno. Mas esto no ocurre según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles; más bien, cuando se atribuye a aquellas formas de representación una realidad objetiva, entonces es cuando no se puede evitar que todo se convierta por ello en mera apariencia. Pues si consideramos el espacio y el tiempo como cualidades que, según su posibilidad, tienen que hallarse en las cosas en sí, y reflexionamos en los absurdos en que nos vemos entonces complicados -puesto que dos cosas infinitas, que no son substancias ni algo realmente inherente a las substancias, y que, sin embargo, existen y hasta han de ser la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, seguirían siendo, aunque se suprimiesen todas las cosas existentes-entonces- no podemos censurar al bueno de Berkeley por haber rebajado los cuerpos a meras apariencias; es más, nuestra propia existencia (que, de ese modo, resultaría depender de la realidad de un imposible como el tiempo), debería tornarse en mera apariencia, absurdo que nadie hasta ahora ha querido cargarse en cuenta.

IV. En la teología natural, en donde se piensa un objeto que no sólo no puede ser para nosotros objeto de intuición, sino que no puede ser para sí mismo, en modo alguno, objeto de intuición sensible, se ha tenido sumo cuidado de excluir de toda su intuición las condiciones del tiempo y del espacio (pues todo su conocimiento ha de ser siempre intuitivo y no pensamiento, pues siempre el pensamiento demuestra limitaciones). Mas ¿con qué derecho puede hacerse esto si el espacio y el tiempo han sido considerados antes como formas de las cosas en sí mismas y aun como tales formas, que como condiciones de la existencia de las cosas a priori, subsisten, aunque se hayan suprimido las cosas mismas? En efecto, como condiciones de su existencia en general, deberían serlo también de la existencia de Dios. Si no se quiere hacer de ellas formas objetivas de todas las cosas, no queda más sino hacerlas formas subjetivas de nuestro modo de intuir tanto interno, como externo; el cual se llama sensible porque no es originario, es decir, porque no es tal, que por medio de él la existencia misma del objeto de la intuición sea dada (éste no puede convenir, según lo que conocemos, más que el ser primero), sino que depende de la existencia del objeto y por lo tanto no es posible más que en cuanto la facultad de representación del sujeto es afectada por el objeto.

Tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en el espacio y el tiempo, a la sensibilidad del hombre; puede ser que todo ser finito pensante tenga necesariamente que coincidir en esto con el hombre (aunque no lo podemos decidir). Mas no por esa validez universal deja de ser sensibilidad, porque es intuición derivada (intuitus derivatus) y no originaria (intuitus originarius) y por tanto no intelectual; ésta, por el fundamento que

acabamos de exponer, parece convenir sólo al ser primero, nunca empero a un ser dependiente según su existencia y según su intuición (determinada por su existencia en relación con objetos dados). Esta última observación, sin embargo, debe considerarse sólo como aclaración a nuestra teoría estética, no como fundamento de prueba.

Conclusión de la Estética transcendental

Aquí tenemos ya una de las partes necesarias para la solución del problema general de la filosofía transcendental: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas a priori? Constituyen esta parte las intuiciones puras a priori, espacio y tiempo, en las cuales, cuando haciendo un juicio a priori queremos salir del concepto dado, encontramos aquello que no puedes ser descubierto a priori en el concepto, pero sí en la intuición que le corresponde y puede ser sintéticamente enlazado con el primero; estos juicios por dicha razón no pueden extenderse, sin embargo, más que a objetos de los sentidos y valen sólo para objetos de la experiencia posible.

Segunda parte de la Doctrina elemental transcendental

La lógica transcendental]

Introducción

Idea de una lógica transcendental

- I -
De la lógica en general

Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu; la primera es la facultad de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda es la

facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones; por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es éste pensado en la relación con aquella representación (como mera determinación del espíritu). Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento; de tal modo que ni conceptos sin intuición, que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento. Ambos son o puros o empíricos. Empíricos, cuando una sensación (que presupone la presencia real del objeto) está contenida en ellos; puros, cuando con la representación no se mezcla sensación alguna. Esta última puede llamarse la materia del conocimiento sensible. Por eso la intuición pura encierra solamente la forma bajo la cual algo es intuido; y el concepto puro, sólo la forma del pensar un objeto en general. Sólo intuiciones puras o conceptos puros son posibles a priori; conceptos o intuiciones empíricas sólo son posibles a posteriori.

Llamaremos sensibilidad a la receptividad de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio entendimiento a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la espontaneidad del conocimiento. Nuestra naturaleza lleva consigo que la intuición no pueda ser nunca más que sensible, es decir, que encierre sólo el modo como somos afectados por objetos. En cambio es el entendimiento la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse conocimiento. No por eso, sin embargo, es lícito confundir la aportación de cada uno, sino que hay fuertes motivos para separar y distinguir cuidadosamente unos y otros. Por eso distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la lógica.

Ahora bien, la lógica puede a su vez tomarse en dos sentidos; o como lógica del uso general del entendimiento, o como lógica del uso particular del mismo. La primera encierra las reglas del pensar, absolutamente necesarias, sin las cuales no hay uso alguno del entendimiento, y se dirige, pues, a él sin tener en cuenta la diferencia entre los objetos a que pueda referirse. La lógica del uso particular del entendimiento encierra las reglas para pensar rectamente sobre una cierta especie de objetos. Aquélla puede llamarse lógica elemental; ésta, en cambio, es el organon de tal o cual ciencia. Esta última suele, en las escuelas, ir por delante como propedéutica de las ciencias, aunque, según la marcha de la razón humana, es lo último a que ésta llega, cuando ya la ciencia está desde hace tiempo hecha, y necesita sólo la última mano para su comprobación y perfección. Pues hay que conocer los objetos ya en un grado bastante elevado, para dar las reglas de cómo pueda llevarse a cabo una ciencia de ellos.

La lógica general es o lógica pura o lógica aplicada. En la primera hacemos abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales nuestro entendimiento se ejercita, v. g., del influjo de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, de la fuerza de la costumbre, de la inclinación,. etc., y por lo tanto, también de las fuentes de los

prejuicios y, en general, de todas las causas que pueden originar o introducir en nosotros ciertos conocimientos, porque éstas se refieren al entendimiento sólo bajo ciertas circunstancias de su aplicación y para conocerlas es necesario la experiencia. Una lógica general, pero pura, tiene sólo que ocuparse de principios a priori y es un canon del entendimiento y de la razón; pero sólo por lo que se refiere a la parte formal de su uso, sea el contenido el que quiera (empírico o transcendental). Mas la lógica general se llama luego aplicada cuando se refiere a las reglas del uso del entendimiento, bajo las condiciones subjetivas empíricas que nos enseña la psicología. Tiene pues, principios empíricos, si bien es general en cuanto se ocupa del uso del entendimiento, sin distinción de objetos. Por eso no es ni un canon del entendimiento en general, ni un organon de ciencias particulares, sino solamente un katharticon del entendimiento común.

En la lógica general, la parte que ha de constituir la doctrina pura de la razón debe, pues, separarse enteramente de la parte que constituye la lógica aplicada (aunque siempre general). La primera sola es propiamente ciencia, si bien corta y seca y tal como la exige la exposición escolástica de una doctrina elemental del entendimiento. En ésta no deben los lógicos perder de vista nunca dos reglas:

1) Como lógica general, hace abstracción de todo contenido del conocimiento intelectual y de la diferencia de sus objetos y no se ocupa de nada más que de la mera forma del pensar.

2) Como lógica pura, no tiene principios empíricos. Por lo tanto, no toma nada (como a veces se ha creído) de la psicología, la cual, pues, no tiene influjo alguno en el canon del entendimiento. En una doctrina demostrada y todo en ella tiene que ser enteramente cierto a priori.

Lo que yo llamo lógica aplicada (contrariamente a la significación ordinaria de esta palabra, según la cual ha de contener ciertos ejercicios para los cuales la lógica pura da la regla) es una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario in concreto, a saber, bajo las condiciones contingentes del sujeto, que pueden impedir o facilitar ese uso y que todas ellas sólo empíricamente son dadas. Trata de la atención, de sus obstáculos y sus consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc. La lógica general y pura guarda con ella la misma relación que la moral -que contiene sólo las leyes morales necesarias de una voluntad libre en general- guarda con la teoría propia de la virtud, que considera esas leyes bajo los obstáculos de los sentimientos, inclinaciones y pasiones a que los hombres, más o menos, están sometidos, y no puede nunca proporcionar una ciencia verdadera y demostrada, porque, igual que aquella lógica aplicada, necesita principios empíricos y psicológicos.

- II -

De la lógica transcendental

La lógica general hace abstracción, como hemos visto, de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia del conocimiento al objeto y considera solamente la forma lógica en la relación de los conocimientos entre sí, es decir, la forma del pensamiento en general. Ahora bien, así como hay intuiciones puras y empíricas (según demuestra la estética transcendental), así también podría hallarse una distinción entre un pensar puro y un pensar empírico de los objetos. En este caso, habría una lógica en la cual no se hiciera abstracción de todo contenido del conocimiento; pues aquella lógica que encerrase sólo las reglas del pensar puro de un objeto, excluiría todos los conocimientos que tuvieran un contenido empírico. Esta lógica se referiría también al origen de nuestros conocimientos de los objetos, por cuanto ese origen no puede ser atribuido a los objetos. En cambio, la lógica general no se preocupa del origen del conocimiento, pues no considera las representaciones -sean desde un principio dadas a priori en nosotros mismos o séannos sólo empíricamente dadas- más que por las leyes según las cuales el entendimiento las usa en relación mutua, cuando piensa; es decir, que trata sólo de la forma del entendimiento que puede ser proporcionada a las representaciones, cualquiera que sea su origen.

Y aquí hago yo una observación que extiende su influjo a todas las consideraciones posteriores y que no deberá perderse de vista, a saber: que no todo conocimiento a priori ha de llamarse transcendental. Sólo aquél por el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son posibles solamente a priori y cómo lo son, debe llamarse transcendental (es decir, que se refiere a la posibilidad del conocimiento o al uso del mismo a priori). Por eso ni el espacio ni ninguna determinación geométrica a priori del espacio es una representación transcendental; sólo puede llamarse transcendental el conocimiento de que esas representaciones no tienen un origen empírico y la posibilidad de que una determinación geométrica a priori se refiera, sin embargo, a priori a objetos de la experiencia. De igual modo el uso del espacio para los objetos en general sería también transcendental; mas si se limita sólo a los objetos de los sentidos, llámase empírico. La distinción de lo transcendental y de lo empírico pertenece, pues, sólo a la crítica de los conocimientos y no se refiere a la relación de éstos con su objeto.

Esperando pues, que, pueda haber quizá conceptos que se refieran a priori a objetos, o como intuiciones puras o sensibles, sino sólo como acciones del pensar puro, que sean, por tanto, conceptos, pero cuyo origen no sea empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos enteramente a priori objetos. Semejante ciencia, que determinase el origen, la extensión y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse lógica transcendental, porque no trata sino de las leyes del entendimiento y de la razón. Pero solamente en cuanto son referidas a objetos a priori y no, como la lógica general, a los conocimientos racionales, empíricos o puros, sin distinción.

De la división de la lógica general en analítica y dialéctica

La antigua y famosa pregunta con que se creía estrechar a los lógicos y se trataba de ponerlos en la alternativa o de dejarse sorprender en un miserable dialelo o de confesar su ignorancia y por ende la vacuidad de todo su arte, es la siguiente: ¿qué es la verdad? La definición nominal de la verdad, a saber: que es la coincidencia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone. Se desea empero saber cuál sea el criterio general y seguro de la verdad de cada conocimiento.

Es ya una prueba grande y necesaria de prudencia y de penetración, el saber lo que razonablemente se haya de preguntar. Pues cuando la pregunta es en sí absurda y exige contestaciones innecesarias, tiene a veces el inconveniente, a parte de avergonzar al que la hace, de conducir al que la oye sin fijarse bien en ella, a contestaciones absurdas y de dar a ambos el aspecto ridículo que los antiguos expresaban diciendo: uno ordeña al macho y otro tiene el jarro.

Si verdad consiste en la coincidencia de un conocimiento con su objeto, entonces ese objeto debe, por lo mismo, distinguirse de otros; pues un conocimiento es falso cuando no coincide con el objeto a que se refiere, aunque encierre algo que pueda quizá valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio general de la verdad sería el que fuese valedero para todos los conocimientos en general, sin distinción de objetos. Pero es bien claro que como en ese criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto) y la verdad concierne precisamente a ese contenido, resulta enteramente imposible y absurdo preguntar por una característica de la verdad de ese contenido de los conocimientos y, por tanto, es imposible dar una nota suficiente y al mismo tiempo general de la verdad. Como más arriba hemos denominado materia del conocimiento al contenido del mismo, habrá que decir: de la verdad del conocimiento, según la materia, no se puede pedir característica alguna general, porque ello es contradictorio en sí mismo.

Mas por lo que se refiere al conocimiento según la mera forma (con exclusión de todo contenido), es también claro que la lógica, en cuanto indica las reglas universales y necesarias del entendimiento, tiene que exponer, precisamente en esas reglas, criterios de la verdad. Pues lo que contradice a esas reglas es falso, porque el entendimiento entonces se opone a sus reglas generales del pensar, por tanto a sí mismo. Pero estos criterios se refieren sólo a la forma de la verdad; es decir del pensar en general, y en ese sentido son enteramente exactos, mas no suficientes. Pues aun cuando un conocimiento sea enteramente conforme a la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede sin embargo contradecir al objeto. Así pues el criterio meramente lógico de la verdad, a saber la coincidencia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es la conditio sine qua non, y por tanto la condición negativa de toda verdad. Pero más allá no puede ir la lógica; la lógica no tiene medios para descubrir el error que se refiere no a la forma, sino al contenido.

La lógica general resuelve en sus elementos la función formal del entendimiento y de la razón y expone dichos elementos como principios de todo juicio lógico de nuestro conocimiento. Esta parte de la lógica puede pues llamarse analítica y por eso es la piedra de toque, negativa al menos, de la verdad; ya que, ante todo, hemos de examinar y apreciar según estas reglas todo conocimiento en su forma, antes de investigarlo en su contenido, para decidir si encierra verdad positiva con respecto al objeto. Mas como la mera forma del conocimiento, por mucho que coincida con las leyes lógicas, no basta ni mucho menos para constituir la verdad material (objetiva) del conocimiento, nadie puede, con la lógica sólo, atreverse a juzgar sobre objetos y afirmar nada, sin antes haber obtenido fuera de la lógica información fundada acerca de ellos, para luego tratar de utilizar y enlazar esa información en un todo coherente, según leyes lógicas o, mejor todavía, para examinarla según las leyes lógicas. Sin embargo hay algo tan seductor en la posesión de ese arte ilusorio de dar a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento (aun cuando en lo que se refiere al contenido del mismo pueda ser harto pobre y vacío) que aquélla lógica general aunque es sólo un canon para el juicio, ha sido usada como un organon, por decirlo así, para la producción real o al menos para la ficción de afirmaciones objetivas; y de ese modo, en realidad lo que se ha hecho ha sido usarla abusivamente. La lógica general, como supuesto organon, llámase dialéctica.

Por muy diferente que haya sido la significación en que los antiguos empleaban este nombre de una ciencia o de un arte, puede colegirse por el uso real que hacen de la dialéctica que ésta no era, entre ellos, más que la lógica de la apariencia, un arte sofístico para dar a su ignorancia o incluso a sus premeditadas ficciones el color de la verdad, imitando el método de sólida fundamentación que prescribe la lógica y empleando su tópica como paliativo de toda ficción vana. Puede pues, notarse, como advertencia segura y útil: que la lógica general, considerada como organon, es siempre una lógica de la apariencia, es decir, dialéctica. Pues como no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, sino sólo las condiciones formales de la concordancia con el entendimiento, las cuales por lo demás, en lo que se refiere a los objetos, son enteramente indiferentes, resulta que la pretensión de usarla como un instrumento (organon) para extender los conocimientos y ampliarlos, al menos ficticiamente, no conduce más que a una palabrería vana que afirma lo que se quiere con alguna apariencia o ataca también según el capricho.

Semejante enseñanza no es en modo alguno conforme a la dignidad de la filosofía. Por eso se ha preferido añadir a la lógica esa denominación de dialéctica, como crítica de la apariencia dialéctica; y como tal queremos que se entienda también aquí.

- IV -
De la división de la lógica transcendental en analítica y dialéctica transcendentales

En una lógica transcendental aislamos el entendimiento (como antes hemos aislado la sensibilidad en la Estética transcendental) y destacamos de nuestro conocimiento tan sólo la parte del pensar que tiene su origen sólo en el entendimiento. El uso de ese conocimiento puro descansa, empero, en la condición de que, en la intuición, nos sean dados objetos a los que puede aplicarse dicho conocimiento. Pues sin intuición, carece de objetos todo conocimiento y, entonces, queda enteramente vacío. La parte, por lo tanto, de la lógica transcendental, que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento y los principios sin los cuales no se puede nunca pensar un objeto, es la analítica transcendental y al mismo tiempo una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin que al mismo tiempo pierda todo contenido, es decir toda referencia a algún objeto, y por ende toda verdad. Mas como es muy atractivo y seductor usar solos ese conocimiento puro del entendimiento y esos principios y aún usarlos más allá de los límites de la experiencia (la cual sin embargo es la única que nos puede proporcionar la materia (objetos) a que pueden aplicarse aquellos conceptos puros del entendimiento) cae el entendimiento en el peligro de hacer, mediante sutilezas vanas, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, y de juzgar, sin distinción, sobre objetos que no nos son dados, y que, hasta quizá no puedan sernos dados de manera alguna. No debiendo ser propiamente más que un canon para el juicio del uso empírico, resulta usada abusivamente esa analítica, cuando la hacemos valer como el organon de un uso universal e ilimitado y cuando nos atrevemos, con el solo entendimiento puro, a juzgar sintéticamente sobre objetos en general, y a afirmar y a decidir acerca de ellos. En este caso, pues, sería dialéctico el uso del entendimiento puro. La segunda parte de la lógica transcendental debe ser, por tanto, una crítica de esa ilusión dialéctica y se llama Dialéctica transcendental; no como arte de suscitar dogmáticamente una ilusión semejante (arte, desgraciadamente muy fácil, de numerosas charlatanerías metafísicas), sino como una crítica del entendimiento y de la razón, respecto de su uso hyperfísico, para descubrir la falsa ilusión de sus infundadas arrogancias y rebajar esas sus pretensiones de descubrir y ampliar (pretensiones que piensa alcanzar mediante principios transcendentales) reduciéndolas a un mero juicio y a una cautela del entendimiento pero contra ilusiones sofísticas.

Primera división
De la lógica transcendental

Analítica transcendental

Esta analítica es la descomposición de todo nuestro conocimiento a priori en los elementos del conocimiento puro del entendimiento. Para esto importan los siguientes puntos: 1) que los conceptos sean conceptos puros y no empíricos; 2) que no pertenezcan a la intuición y a la sensibilidad, sino al pensar y al entendimiento; 3) que sean conceptos elementales y se distingan bien de los deducidos o compuestos de ellos; 4) que su tabla sea

completa y que llenen por completo el campo todo del entendimiento puro. Ahora bien, esta integridad de una ciencia no puede admitirse como segura por evaluación aproximativa de un agregado obtenido simplemente por ensayos; sólo es posible mediante una idea conjunta del conocimiento a priori del entendimiento y mediante la división de los conceptos que lo constituyen, división determinada por esa idea; por lo tanto, solo es posible mediante su conexión en un sistema. El entendimiento puro se separa enteramente no sólo de todo lo empírico sino de toda sensibilidad. Es pues una unidad subsistente por sí misma, que se basta a sí misma y que ningún añadido de fuera puede aumentar. Por eso el conjunto de su conocimiento constituirá un sistema que ha de ser comprendido y determinado bajo una idea, sistema cuya integridad y articulación puede proporcionar al mismo tiempo una piedra de toque para la exactitud y la autenticidad de todos los conocimientos que convengan en él. Toda esta parte de la lógica transcendental consiste en dos libros; el primero comprende los conceptos, el segundo los principios del entendimiento puro.

Libro primero
De la analítica transcendental

Analítica de los conceptos

Entiendo por analítica de los conceptos, no el análisis de los mismos o el procedimiento usual en las investigaciones filosóficas de descomponer en su contenido los conceptos que se ofrecen y traerlos a claridad, sino el análisis, menos intentado aún, de la facultad misma del entendimiento, para inquirir la posibilidad de los conceptos a priori, buscándolos en el solo entendimiento, como lugar de su nacimiento, y analizando el uso puro, en general, de este último. Tal es el tema propio de una filosofía transcendental, pues lo demás es el tratamiento lógico de los conceptos en la filosofía en general. Perseguiremos, pues, los conceptos puros en sus primeros gérmenes y rudimentos en el entendimiento humano, en los cuales yacen preparados, hasta que, desarrollados con ocasión de la experiencia y libertados, por ese mismo entendimiento, de las condiciones empíricas, que les son inherentes, sean expuestos en su pureza.

PRIMER CAPÍTULO

De la analítica de los conceptos

Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento

Cuando ponemos en juego una facultad de conocimiento, manifiéstanse, tras múltiples ocasiones, diversos conceptos, que dan a conocer esa facultad y pueden reunirse en una lista más o menos extensa, dado que la observación de aquellos conceptos haya sido larga, o penetrante. Pero ¿dónde acaba esta investigación? Ello es cosa que con este procedimiento por decirlo así mecánico, no puede nunca determinarse con seguridad. Ni estos conceptos, así buscados ocasionalmente, se descubren en orden y unidad sistemática, sino que, al cabo, son emparejados por la mera semejanza y ordenados, según la cantidad de su contenido, desde los más simples hasta los más compuestos, en series que no tienen nada de sistemáticas, si bien han sido obtenidas en cierto modo metódicamente.

La filosofía transcendental tiene la ventaja -pero también la obligación- de buscar sus conceptos según un principio; porque surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento como unidad absoluta y por eso tienen que conexionarse entre sí según un concepto o idea. Semejante conexión empero proporciona una regla, por la cual puede determinarse a priori el lugar de cada concepto puro del entendimiento y la integridad de todos en conjunto; lo cual, si no, dependería del capricho o del azar.

PRIMERA SECCIÓN

Del hilo conductor transcendental para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento

Del uso lógico del entendimiento en general

El entendimiento fue definido más arriba sólo negativamente, como una facultad no sensible de conocimiento. Ahora bien, no podemos, sin la sensibilidad, tener intuición alguna. El entendimiento pues no es una facultad de intuición. Mas fuera de la intuición no hay otro modo de conocer, sino por conceptos. Por tanto, el conocimiento de todo entendimiento, por lo menos humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones, como sensibles que son, descansan en afecciones; los conceptos, en funciones. Mas por función entiendo la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común. Los conceptos se fundan pues en la espontaneidad del pensar; como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. De estos conceptos no puede el entendimiento hacer otro uso que el de juzgar por medio de ellos. Como ninguna representación se refiere inmediatamente al objeto, a no ser la intuición, resulta que un concepto no se refiere nunca inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación del mismo (sea intuición o incluso ya concepto). El juicio pues es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo. En cada juicio hay un concepto que vale para muchos y entre esta multitud comprende también una representación dada, que se refiere entonces inmediatamente al objeto. Así, por ejemplo, en el juicio: todos los cuerpos son divisibles, el concepto de divisible se refiere a diversos otros conceptos; pero entre éstos se refiere aquí particularmente al concepto de cuerpo y éste a ciertos fenómenos que se nos ofrecen. Estos objetos son pues representados mediatamente, por medio del concepto de divisibilidad.

Todos los juicios son, según esto, funciones de la unidad entre nuestras representaciones, puesto que, en lugar de una representación inmediata, se usa para el conocimiento del objeto otra más elevada, que comprende en sí aquélla y otras más; y así son recogidos en uno muchos conocimientos posibles. Mas podemos reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de modo que el entendimiento en general puede representarse como una facultad de juzgar. Pues, según lo que antecede, es una facultad de pensar. Pensar es conocer por conceptos. Los conceptos empero se refieren, como predicados de posibles juicios, a alguna representación de un objeto aún indeterminado. Así el concepto de cuerpo significa algo, v. g. metal, que puede ser conocido por aquél concepto. Así pues no es concepto sino porque, bajo él, otras representaciones son contenidas, por medio de las cuales puede referirse a objetos. Es pues el predicado para un posible juicio: v. g. todo metal es un cuerpo. Las funciones del entendimiento pueden pues ser halladas todas, si podemos exponer completamente las funciones de la unidad en los juicios. La sección siguiente hará ver que esto puede muy bien llevarse a cabo.

SEGUNDA SECCIÓN

Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento

- § 9 -

De la función lógica del entendimiento en los juicios

Si hacemos abstracción de todo contenido de un juicio en general y atendemos sólo a la mera forma del entendimiento en él, encontramos que la función del pensar, en el juicio, puede reducirse a cuatro rúbricas, cada una de las cuales encierra tres momentos. Pueden representarse cómodamente en la siguiente tabla.

1

CANTIDAD DE LOS JUICIOS

Universales.

Particulares.

Singulares.

2

CUALIDAD

Afirmativos.

Negativos.

Infinitos.

3

RELACIÓN

Categóricos.

Hipotéticos.

Disyuntivos.

4

MODALIDAD

Problemáticos.

Asertóricos.

Apodícticos.

Como esta división parece apartarse de la técnica habitual de los lógicos, en algunos puntos, aunque no esenciales, no serán inútiles las siguientes observaciones, para prevenir alguna mala interpretación.

1ª. Los lógicos dicen con razón que, en el uso de los juicios para los raciocinios pueden tratarse los juicios singulares como los universales. Pues precisamente porque no tienen extensión alguna, su predicado no puede referirse sólo a algo de lo que está contenido en el concepto del sujeto y exceptuarse de lo demás. Vale ese predicado para aquél concepto sin excepción, exactamente como si fuera un concepto común con una extensión para cuya total significación valiese el predicado. Si comparamos en cambio un juicio singular con otro común, simplemente como conocimiento según la magnitud, entonces se hallará con éste en la misma relación que la unidad con la infinidad, y por tanto será en sí mismo esencialmente distinto de éste. Así pues, si estimo un juicio singular (iudicium singulare) no sólo según su validez interior, sino también como conocimiento en general, según la magnitud que tiene, en comparación con otros conocimientos, entonces es desde luego distinto de los juicios comunes (judicia communia) y merece ocupar un lugar especial en una tabla completa de los momentos del pensar en general (aunque no seguramente en la lógica que se limite al uso de los juicios entre sí).

2ª. De igual modo tenían que distinguirse, en una lógica transcendental, los juicios infinitos de los afirmativos, aún cuando en la lógica general cuéntanse entre éstos y no forman un miembro especial de la división. Esta lógica hace, en efecto, abstracción de todo contenido del predicado (aunque sea negativo) y atiende tan sólo a si éste es atribuido u opuesto al sujeto. Aquella otra lógica, en cambio, considera el juicio también según el valor

o contenido de esa afirmación lógica hecha por medio de un predicado meramente negativo y la ganancia que proporciona respecto del conocimiento todo. Si yo dijera del alma que no es mortal, evitaría al menos un error, mediante un juicio negativo. Mas con la proposición siguiente: el alma es inmortal, he afirmado realmente, según la forma lógica, colocando el alma en la ilimitada extensión de los seres inmortales. Ahora bien, como de toda la extensión de seres posibles lo mortal constituye una parte y lo inmortal la otra, resulta que mediante mi proposición no digo otra cosa sino que el alma es una de las infinitas cosas que quedan cuando elimino lo mortal en su totalidad. Pero de esta manera limítase la esfera infinita de todo lo posible, por cuanto lo mortal queda excluido de ella y el alma queda colocada en la extensión restante de su espacio. Mas este espacio, a pesar de esa exclusión, sigue siendo infinito; distintas partes del mismo pueden aún ser excluidas, sin que por ello el concepto del alma aumente en lo más mínimo y se determine afirmativamente. Estos juicios infinitos, por su extensión lógica, son pues realmente sólo limitativos, respecto del contenido del conocimiento en general; y en ese sentido no pueden omitirse en la tabla transcendental de todos los momentos del pensar en los juicios, porque la función que el entendimiento ejerce en ellos puede quizá ser importante en el campo de su conocimiento puro a priori.

3ª. Todas las relaciones del pensar en los juicios, son: a) del predicado con el sujeto, b) del fundamento con la consecuencia, c) del conocimiento dividido y de todos los miembros de la división entre sí. En la primera especie de juicios considéranse sólo dos conceptos, en la segunda dos juicios, en la tercera varios juicios en relación unos con otros. La proposición hipotética siguiente: «si existe una justicia perfecta, el malo impenitente es castigado», encierra propiamente la relación de dos proposiciones, la primera: «existe una justicia perfecta», y la segunda: «el malo impenitente es castigado». Aquí queda indeciso si ambas proposiciones son verdaderas en sí. Sólo la consecuencia es lo pensado mediante este juicio. Por último, el juicio disyuntivo encierra una relación de dos o más proposiciones, unas con otras, pero no una relación de consecuencia, sino de oposición lógica, en cuanto que la esfera de la una excluye la de la otra, mas al mismo tiempo de comunidad, en cuanto que todas juntas llenan la esfera del conocimiento propio; una relación, por tanto, de las partes de la esfera de un conocimiento, puesto que la esfera de cada parte es un complemento de la esfera de la otra, para el conjunto total del conocimiento propio, como v. g. «el mundo existe o por un ciego azar o por interior necesidad o por una causa exterior». Cada una de esas proposiciones asume una parte de la esfera del conocimiento posible acerca de la existencia de un mundo en general, y todas juntas, toda la esfera. Excluir el conocimiento de una de esas esferas, significa incluirlo en las restantes; e incluirlo en una esfera significa excluirlo de las restantes. Así pues, en un juicio disyuntivo, hay cierta comunidad de conocimientos que consiste en que se excluyen recíprocamente unos a otros; mas por eso mismo, en conjunto, determinan todos el verdadero conocimiento, constituyendo el contenido total de un único conocimiento dado. Y esto es lo único que hallo necesario observar aquí para entender mejor lo que sigue.

4ª. La modalidad de los juicios es una función muy especial de los mismos que se caracteriza por no contribuir en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, cualidad y relación, nada queda ya que constituya el contenido del juicio), y referirse tan sólo al valor de la cópula, en relación con el pensar en general. Problemáticos son aquellos juicios en los cuales el afirmar o negar se admite sólo como posible (voluntario).

Asertóricos, cuando es considerado como real (verdadero). Apodícticos son aquellos en los cuales se advierte como necesario. Así los dos juicios cuya relación constituye el juicio hipotético (antecedens y consequens), como también aquellos en cuya acción recíproca consiste el disyuntivo (miembros de la división) son todos problemáticos. En el ejemplo anterior, la proposición: «existe una justicia perfecta», no está dicha asertóricamente, sino sólo pensada como un juicio voluntario, que es posible que alguien admita, y sólo su consecuencia es asertórica. Por eso esos juicios pueden ser manifiestamente falsos y sin embargo, tomados problemáticamente, ser condiciones del conocimiento de la verdad. Así el juicio: «el mundo existe por un ciego azar», en el juicio disyuntivo, tiene sólo una significación problemática, a saber, que alguien admita esta proposición, por un momento, y sirve sin embargo (como indicación del camino falso entre el número de todos los que se pueden seguir) para encontrar el camino verdadero. La proposición problemática es pues aquella que expresa sólo posibilidad lógica (que no es objetiva); es decir, una elección libre para dejar valer una proposición semejante, una admisión meramente caprichosa de la misma en el entendimiento. La asertórica dice realidad lógica o verdad, como v. g., en un raciocinio hipotético el antecedente en la mayor se presenta problemático; en la menor, asertórico, y muestra que la proposición está ya enlazada con el entendimiento, según las leyes de éste. La proposición apodíctica piensa el juicio asertórico como determinado por esas leyes del entendimiento mismo y, por tanto, como afirmando a priori; y de esa manera expresa necesidad lógica. Ahora bien, como aquí todo se incorpora gradualmente al entendimiento, de tal modo que primero se juzga algo problemáticamente, luego se admite asertóricamente como verdadero y por último se afirma como enlazado inseparablemente con el entendimiento, es decir, como necesario y apodíctico, resulta que se puede decir que las tres funciones de la modalidad son otros tantos momentos del pensar en general.

TERCERA SECCIÓN

Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento

- § 10 -

De los conceptos puros del entendimiento o categorías

La lógica general hace abstracción, como hemos repetido muchas veces, de todo contenido del conocimiento y espera que le sean dadas representaciones por otro conducto, sea éste el que fuere, para transformarlas en conceptos, lo cual sucede analíticamente. En cambio, la lógica transcendental tiene ante sí un múltiple de la sensibilidad a priori, que la estética transcendental le ofrece, para dar a los conceptos puros del entendimiento una materia, sin la cual quedaría esa lógica sin contenido alguno y por tanto sería enteramente vana. Ahora bien, el espacio y el tiempo encierran un múltiple de la intuición pura a priori, pero pertenecen a las condiciones de la receptividad de nuestro espíritu, bajo las cuales tan sólo puede éste recibir representaciones de objetos, que por lo tanto han de afectar siempre también al concepto de los mismos. Mas la espontaneidad de nuestro pensar exige que ese

múltiple sea primero recorrido, recogido y reunido para hacer de él un conocimiento. A esta acción llamo síntesis.

Entiendo empero por síntesis, en el sentido mas general, la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras y comprender su multiplicidad en un conocimiento. Semejante síntesis es pura cuando lo múltiple no es dado empíricamente sino a priori (como lo múltiple en el espacio y el tiempo). Antes de todo análisis de nuestras representaciones, han de ser éstas dadas primero y ningún concepto puede originarse, en su contenido, analíticamente. Mas la síntesis de un múltiple (sea dado empíricamente o a priori) produce primero un conocimiento que puede bien al principio ser todavía grosero y confuso y por tanto que necesita del análisis; pero la síntesis es propiamente la que colecciona los elementos para los conocimientos y los une en un cierto contenido; es pues lo primero a que hemos de atender, si queremos juzgar sobre el primer origen de nuestro conocimiento.

La síntesis en general es, como veremos más adelante, el mero efecto de la imaginación, función ciega aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, mas de la cual rara vez llegamos a ser conscientes. Pero reducir esa síntesis a conceptos, ésta es una función que corresponde al entendimiento y por la cual, y solo entonces, éste nos proporciona el conocimiento en la propia significación de esta palabra.

La síntesis pura, en su representación general, da el concepto puro del entendimiento. Entiendo empero por esta síntesis, la que descansa en un fundamento de la unidad sintética a priori: así nuestra numeración (en los grandes números es ello sobre todo notable) es una síntesis según conceptos, porque ocurre según un fundamento común de unidad. (v. g. la decádica). Bajo este concepto es pues necesaria la unidad en la síntesis de lo múltiple.

Analíticamente son diferentes representaciones reducidas bajo un concepto (de este tema trata la lógica general). Mas reducir a conceptos no las representaciones, sino la pura síntesis de las representaciones, es lo que enseña la lógica transcendental. Lo primero que tiene que sernos dado, para el conocimiento de todos los objetos a priori, es lo múltiple de la intuición pura; la síntesis de ese múltiple por la imaginación es lo segundo, pero esto no da aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan unidad a esa síntesis pura y consisten sólo en la representación de esa unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y descansan en el entendimiento.

La misma función que da unidad a las diferentes representaciones en un juicio, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento pues, y mediante las mismas acciones por las cuales produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio por medio de la unidad analítica, pone también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido transcendental en sus representaciones, por lo cual llámanse éstas conceptos puros del entendimiento, que se refieren a priori a objetos, cosa que la lógica general no puede llevar a cabo.

De esta manera se originan precisamente tantos conceptos puros del entendimiento referidos a priori a objetos de la intuición en general, como funciones lógicas en todos los

juicios posibles hubo en la tabla anterior; pues el entendimiento queda enteramente agotado por las referidas funciones y su facultad totalmente abrazada. Vamos a llamar a esos conceptos categorías, según Aristóteles, pues que nuestra intención es la misma que la suya, en un principio, si bien se aleja mucho de ella en su desarrollo.

T A B L A DE L A S C A T E G O R Í A S

1

DE LA CANTIDAD

Unidad.

Pluralidad.

Totalidad.

2

DE LA CUALIDAD

Realidad.

Negación.

Limitación.

3

DE LA RELACIÓN

Inherencia y subsistencia

(Substantia et accidens).

Causalidad y dependencia

(Causa y efecto).

Comunidad (acción recíproca

entre el agente y el paciente).

4

DE LA MODALIDAD

Posibilidad - imposibilidad.

Existencia - no existencia.

Necesidad - contingencia.

Tal es el inventario de todos los conceptos primariamente puros de la síntesis, contenidos en el entendimiento a priori y por los cuales tan sólo es éste un entendimiento puro, pues que solo por ellos puede comprender algo, en lo múltiple de la intuición, es decir pensar un objeto de la misma. Esta división se ha producido sistemáticamente por un principio común, a saber la facultad de juzgar (que es tanto como la facultad de pensar), y no ha surgido rapsódicamente de una rebusca de los conceptos puros, emprendida a la buena de Dios; en esta última no se puede nunca estar seguro de que la enumeración sea completa, pues que sólo es concluida por inducción, sin pensar que de este modo nunca se comprende por qué precisamente éstos y no otros son los conceptos que residen en el entendimiento puro. El intento de Aristóteles de rebuscar esos conceptos fundamentales era digno de un hombre penetrante. Mas como Aristóteles no tenía principio alguno, los recogía conforme le iban ocurriendo, juntando primero diez que denominó categorías (predicamentos). Más tarde creyó haber encontrado otros cinco, que añadió con el nombre de postpredicamentos. Mas su tabla siguió siendo imperfecta. Además encuéntranse en ella algunos modos de la sensibilidad pura (quando, ubi, situs, como también prius, simul), y uno empírico (motus), que no pertenecen a este registro-matriz del entendimiento; hay también algunos conceptos derivados, puestos entre los primordiales (actio, passio) y algunos de estos últimos faltan enteramente.

A propósito de éstos, hay que observar también que las categorías, como verdaderos conceptos-raíces del entendimiento puro, tienen también sus conceptos puros derivados, que no pueden de ningún modo pasarse por alto en un sistema completo de la filosofía transcendental. Me limitaré sin embargo a citarlos en este ensayo meramente crítico.

Séame permitido dar a esos conceptos puros(aunque derivados) del entendimiento, el nombre de predicables del entendimiento puro (en oposición a los predicamentos). Cuando se tienen los conceptos originarios y primitivos, es fácil añadir los derivados y subalternos y componer así enteramente el árbol genealógico del entendimiento puro. Como aquí no se trata de la integridad del sistema, sino tan sólo de los principios para un sistema, remito este complemento a otro trabajo. Pero puede conseguirse este propósito bastante bien, tomando los manuales de ontología y subordinando v. g. a la categoría de causalidad los predicables de la fuerza, de la acción, de la pasión; a la de la comunidad, los de la presencia, de la resistencia; a los predicamentos de la modalidad, los del nacer, del morir, de la mutación, etc... Las categorías, enlazadas con los modos de la sensibilidad pura o enlazadas entre sí,

dan una gran multitud de conceptos derivados a priori, cuya anotación y, si es posible, completa enumeración sería un trabajo útil y no desagradable, pero dispensable aquí.

Me abstengo a propósito de dar aquí las definiciones de esas categorías, aun cuando estoy en posesión de ellas. Más tarde descompondré estos conceptos hasta el grado que sea suficiente, con relación a la metodología que ahora me ocupa. En un sistema de la razón pura se me podrían exigir con razón; pero aquí harían sólo perder de vista el punto principal de la investigación, provocando dudas y ataques que se pueden muy bien dejar para otro trabajo, sin que ello reste nada al propósito esencial. Sin embargo de lo poco que he adelantado sobre ese punto, aparece bien claro que no solamente es posible sino fácil hacer un vocabulario completo, con todas las explicaciones exigibles. Ahí están ya los departamentos; no hay más que llenarlos y una tópica sistemática como la presente no permite fácilmente que se falle el lugar en dónde pertenece propiamente cada concepto y deja ver fácilmente al mismo tiempo el lugar que está aún vacío.

- § II -

Sobre esta tabla de las categorías pueden hacerse consideraciones interesantes, que pudieran quizá tener consecuencias importantes con respecto a la forma científica de todos los conocimientos de razón. Esta tabla es en efecto no poco útil en la parte teórica de la filosofía y hasta indispensable para bosquejar completamente el plan de la totalidad de una ciencia, en cuanto descansa en conceptos a priori, y dividirla matemáticamente según determinados principios, como se desprende claramente de que la referida tabla contiene por completo todos los conceptos elementales del entendimiento y hasta la forma de un sistema de los mismos en el entendimiento humano y por consiguiente da noticia de todos los momentos de una ciencia especulativa cualquiera y aun de su ordenación, como en otro lugar he dado un ejemplo de ello. He aquí algunas de dichas observaciones.

Primera observación: que esa tabla, que contiene cuatro clases de conceptos del entendimiento, puede dividirse primeramente en dos divisiones, cuya primera se dirige a objetos de la intuición (tanto pura como empírica) y la segunda a la existencia de esos objetos (en relación o unos con otros o con el entendimiento).

La primera clase la llamaría yo la de las categorías matemáticas, la segunda la de las dinámicas. La primera clase no tiene, como se ve, correlatos algunos; los cuales se hallan sólo en la segunda clase. Esta diferencia debe de tener un fundamento en la naturaleza del entendimiento.

Segunda observación: que en todos sentidos hay un mismo número de categorías en cada clase, a saber tres, lo cual invita también a la reflexión, pues, por lo demás, toda división a priori por conceptos tiene que ser dicotómica. Hay que añadir además que la

tercera categoría de todas las clases se origina por el enlace de la primera con la segunda de su clase.

Así la totalidad no es otra cosa que la multiplicidad considerada como unidad; la limitación, no otra cosa que la realidad enlazada con la negación; la comunidad es la causalidad de una substancia en la determinación de las otras recíprocamente y, finalmente, la necesidad no es otra cosa que la existencia que es dada por la posibilidad misma. Mas no se piense que por eso la tercera categoría sea un concepto meramente derivado y no un concepto-raíz del entendimiento puro. Pues el enlace de la primera con la segunda, para producir el tercer concepto, exige un acto particular del entendimiento que no es idéntico al que se realiza en el primero y en el segundo. Así el concepto de un número (que pertenece a la categoría de la totalidad) no es siempre posible allí donde estén los conceptos de la pluralidad y de la unidad (v. g. en la representación del infinito); ni porque yo enlace el concepto de una causa con el de una substancia, comprendo enseguida el concepto de influjo, es decir, de cómo una substancia pueda ser causa de algo en otra substancia. Se ve pues claramente que para ello se exige un acto especial del entendimiento; igual ocurre en las demás categorías.

Tercera observación: únicamente en una categoría, la de la comunidad, que se halla bajo el tercer título, no se ve tan claramente como en las demás, la coincidencia con la forma correspondiente de un juicio disyuntivo, en la tabla de las funciones lógicas. Para asegurarse de esta coincidencia, hay que observar que en todos los juicios disyuntivos, la esfera (la multitud de todo lo que se halla contenido en él) es representada como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados) y como el uno no puede estar contenido bajo el otro, están pensados como coordinados unos a otros y no subordinados, de tal modo que se determinan uno a otro, no unilateralmente como en una serie, sino recíprocamente, como en un agregado.

Ahora bien, pensamos un enlace semejante en un conjunto de cosas, cuando la una no está subordinada como efecto a la otra como causa de su existencia, sino coordinada a la otra, al mismo tiempo, y recíprocamente como causa respecto de la determinación de la otra (v. g. en un cuerpo cuyas partes se atraen y se repelen recíprocamente); ésta es una especie de enlace muy distinta de la que se encuentra en la mera relación de causa a efecto (fundamento a consecuencia), en la cual la consecuencia no determina recíprocamente a su vez el fundamento y por ende no constituye con éste (como el creador del mundo) un todo. El entendimiento, cuando piensa una cosa como divisible, sigue el mismo proceder que cuando se representa la esfera de un concepto dividido; y así como en esto último los miembros de la división se excluyen unos a otros y sin embargo están enlazados en una esfera, así también se representa el entendimiento las partes de la cosa como partes, cuya existencia (como substancias) sobreviene a cada una exclusivamente de las demás, y sin embargo están enlazadas como en un todo.

- § 12 -

Mas, en la filosofía transcendental de los antiguos, encuéntrase otro capítulo que contiene conceptos puros del entendimiento, los cuales, aun cuando no se cuentan entre las categorías, debían sin embargo, según ellos, valer como conceptos a priori de objetos, en cuyo caso aumentarían el número de las categorías, lo cual no puede ser. Esos conceptos están expresados en la proposición, tan famosa entre los escolásticos: quodlibet ens est unum, verum, bonum. Ahora bien, aun cuando el uso de ese principio, en lo que se refiere a las consecuencias (que producían tan sólo proposiciones tautológicas), era muy mísero, tanto que en los tiempos modernos suele concedérsele un lugar en la metafísica casi tan sólo por una especie de honor, sin embargo un pensamiento que tanto tiempo se ha conservado, por muy vano que parezca ser, merece que se investigue su origen y justifica la suposición de que tiene en alguna regla del entendimiento su fundamento, pero que, como suele ocurrir, este fundamento ha sido falsamente traducido. Esos supuestos predicados transcendentales de las cosas no son más que exigencias lógicas y criterios de todo conocimiento de las cosas en general, y ponen a la base de ese conocimiento las categorías de la cantidad, a saber: unidad, pluralidad y totalidad; sólo que éstas, que deberían propiamente ser tomadas materialmente, como pertenecientes a la posibilidad de las cosas mismas, usábanlas los antiguos en realidad sólo en su sentido formal, como pertenecientes a la exigencia lógica, con respecto de todo conocimiento, y sin embargo hacían inconsideradamente de esos criterios del pensar propiedades de las cosas en sí mismas. En primer lugar, en todo conocimiento de un objeto, la unidad del concepto, que se puede llamar unidad cualitativa, por cuanto se piensa en ella sólo la unidad de la conexión de lo múltiple de los conocimientos, es algo así como la unidad del tema en un drama, un discurso, una fábula. En segundo lugar, la verdad respecto de las consecuencias: cuantas más consecuencias verdaderas salen de un concepto dado, tantas más características hay de su objetiva realidad. Esto podría llamarse la pluralidad cualitativa de las notas, que pertenecen a un concepto como fundamento común (no pensadas en él como magnitud). Finalmente, en tercer lugar, la perfección, que consiste en que, inversamente, esa pluralidad en conjunto conduce de nuevo a la unidad del concepto y coincide enteramente con éste y no con otro, lo cual puede llamarse integridad cualitativa (totalidad). De donde se advierte claramente que esos criterios lógicos de la posibilidad del conocimiento en general, transforman aquí las tres categorías de la magnitud, en las cuales la unidad en la producción de la cantidad es tomada de un modo absolutamente homogéneo, y las emplean sólo con el propósito de enlazar también trozos heterogéneos de conocimiento en una conciencia, por medio de la cualidad de un conocimiento como principio. Así el criterio de la posibilidad de un concepto (no del objeto del mismo) es la definición, en la cual la unidad del concepto, la verdad de todo lo que puede derivarse inmediatamente de él, y finalmente la integridad de lo que ha sido sacado de él, constituyen lo exigible para la formación de todo el concepto. O también: el criterio de una hipótesis es la inteligibilidad del fundamento explicativo admitido o su unidad (sin hipótesis subsidiaria), la verdad (coincidencia consigo mismo y con la experiencia) de las consecuencias, que han de sacarse de él, y finalmente la integridad de ese fundamento explicativo para las consecuencias, que no nos muestran ni más ni menos que lo que fue admitido en la hipótesis y devuelven a posteriori analíticamente lo que fue pensado a priori sintéticamente, coincidiendo con ello. Así los conceptos de unidad, verdad y perfección, no completan la tabla transcendental de las categorías, como si ésta fuera incompleta, sino que, dejando a un lado enteramente la relación de esos conceptos con objetos, reducen el manejo de ellos a las reglas lógicas generales de la coincidencia del conocimiento consigo mismo.

SEGUNDO CAPÍTULO

De la analítica de los conceptos

De la deducción de los conceptos puros del entendimiento

PRIMERA SECCIÓN

- § 13 -

De los principios de una deducción transcendental en general.

Los maestros de derecho, al hablar de facultades y pretensiones, distinguen en un asunto jurídico la cuestión sobre lo que es de derecho (quid juris) de la que se refiere al hecho (quid facti) y, al exigir prueba de ambas, llaman deducción a la primera, que expone la facultad o la pretensión jurídica. Empleamos una multitud de conceptos empíricos, sin oposición de nadie, y nos consideramos autorizados, aun sin deducción, a darles un sentido y significación imaginada, porque tenemos siempre la experiencia a mano para demostrar su objetiva realidad. Hay sin embargo también conceptos usurpados, como v. g. felicidad, destino, que, si bien corren con casi general indulgencia, caen sin embargo a veces bajo la pregunta: ¿quid juris? y entonces nos vemos en no poca perplejidad acerca de su deducción, no pudiendo adelantar ningún fundamento claro de derecho, ni por la experiencia ni por la razón, mediante el cual se aclarase la legitimidad de su uso.

Mas entre los muchos conceptos que constituyen la trama abigarrada del conocimiento humano, hay algunos que también están determinados para el uso puro a priori (enteramente independiente de toda experiencia) y la legitimidad de éstos necesita siempre una deducción; porque para mostrar que su uso, es conforme a derecho, no bastan pruebas sacadas de la experiencia, siendo sin embargo necesario saber cómo esos conceptos pueden referirse a objetos, no tomados de ninguna experiencia. Por eso llamo deducción transcendental de los conceptos a priori la explicación del modo como esos conceptos a priori pueden referirse a objetos; y ésta se distingue de la deducción empírica, que señala el modo como un concepto ha sido adquirido por experiencia y reflexión sobre la experiencia. Por tanto, la deducción empírica no se refiere a la legitimidad sino al hecho (Factum) de donde se ha originado la posesión.

Ahora tenemos ya dos clases de conceptos de muy distinta especie, los cuales sin embargo concuerdan unos con otros en que ambas clases se refieren enteramente a priori a objetos; son, a saber, los conceptos del espacio y del tiempo, como formas de la sensibilidad, y las categorías, como conceptos del entendimiento. Tratar de dar de ellos una deducción empírica sería un trabajo totalmente vano; pues lo distintivo de su naturaleza consiste precisamente en que se refieren a sus objetos, sin haber tomado de la experiencia nada para la representación de éstos. Si una deducción de ellos es necesaria, tendrá pues que ser siempre transcendental.

Sin embargo, de estos conceptos, como de todo conocimiento, se puede buscar en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, al menos las causas ocasionales de su producción; entonces las impresiones de los sentidos dan el primer empuje para que se abra toda la fuerza de conocimiento respecto de ellos y se lleve a cabo la experiencia; ésta encierra dos elementos muy heterogéneos, a saber, una materia para el conocimiento, por los sentidos, y una cierta forma para ordenar dicha materia, por la fuente interior del puro intuir y del puro pensar, los cuales, con ocasión de la primera, son puestos en ejercicio y producen conceptos. La indagación de los primeros esfuerzos que realiza nuestro poder de conocimiento, para elevarse desde las percepciones particulares hasta conceptos universales, tiene sin duda alguna una gran utilidad y hay que agradecer al famoso Locke el haber abierto el camino el primero. Pero una deducción de los conceptos puros a priori no se lleva nunca a cabo por ese medio, pues no está de ningún modo en esa vía, porque en razón de su uso futuro, que debe ser enteramente independiente de la experiencia, han de presentar esos conceptos una carta de naturaleza bien distinta de la que los hace provenir de experiencias. Esa derivación fisiológica, que se ha ensayado y que propiamente no puede llamarse deducción, porque concierne a una quaestionem facti, quiero denominarla, por eso, la explicación de la posesión de un conocimiento puro. Es pues claro que de éste no puede haber más que una deducción transcendental y de ningún modo una empírica y que esta última, en lo que se refiere a los conceptos puros a priori, no es más que una serie de ensayos vanos en que sólo puede ocuparse quien no ha comprendido la naturaleza enteramente peculiar de esos conocimientos.

Ahora bien, aunque se admita que el único modo de una posible deducción del conocimiento puro a priori es el que se haga por vía transcendental, no por eso se ve claramente que esa deducción sea tan absolutamente necesaria. Más arriba hemos perseguido hasta sus fuentes los conceptos del espacio y del tiempo, mediante una deducción transcendental, y hemos explicado y determinado su validez objetiva a priori. Sin embargo, la geometría sigue su paso seguro, por entre conocimientos a priori, sin que pueda exigirle la filosofía un certificado de la procedencia pura y conforme a ley, de su concepto fundamental del espacio. Mas el uso del concepto no se refiere en esa ciencia más que al mundo exterior de los sentidos, de cuya intuición es el espacio la forma pura y en donde por tanto todo conocimiento geométrico, ya que se funda en intuición a priori tiene evidencia inmediata y los objetos son, por el conocimiento mismo, dados a priori (según su forma) en la intuición. En cambio con los conceptos puros del entendimiento comienza la necesidad inevitable de buscar la deducción transcendental, no solo de ellos mismos, sino también del espacio; porque, como no hablan de objetos con predicados de la intuición y la sensibilidad, sino con predicados del pensar puro a priori y se refieren a los objetos en general, sin las condiciones de la sensibilidad y no se fundan en la experiencia, ni pueden

señalar, en la intuición a priori, objeto alguno sobre el cual funden su síntesis, antes de toda experiencia, resulta que no sólo despiertan sospechas acerca de la validez objetiva y las limitaciones de su uso, sino que hacen también equívoco aquél concepto del espacio, porque tienden a usarlo por encima de las condiciones de la intuición sensible; por lo cual fue necesario dar más arriba una deducción transcendental de este concepto. Así el lector tiene que convencerse de la imprescindible necesidad de esta deducción transcendental, antes de dar un solo paso en el campo de la razón pura, porque si no andará como ciego y, después de errar de acá para allá, tendrá que volver a la ignorancia primera le donde partió. Mas ha de considerar también, de antemano, claramente, la inevitable dificultad, para no quejarse luego de obscuridad allí donde es el asunto mismo el que está profundamente escondido, o sentirse demasiado pronto hastiado en la tarea de apartar obstáculos; porque se trata o de abandonar enteramente todas las pretensiones de conocimiento que tiene la razón pura, su más preciado campo, el que pasa los límites de toda experiencia posible, o de llevar a la perfección esta investigación crítica.

Hemos podido hacer comprender más arriba, sin gran trabajo, que los conceptos del espacio y del tiempo, como conocimientos a priori, tienen que referirse sin embargo necesariamente a objetos y hacen posible un conocimiento sintético de estos, independientemente de toda experiencia. Pues como sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad puede un objeto sernos aparente, es decir ser un objeto de la intuición empírica, así resulta que espacio y tiempo son intuiciones puras, que encierran a priori la condición de la posibilidad de los objetos como fenómenos, y la síntesis en el espacio y el tiempo tienen validez objetiva.

Las categorías del entendimiento, en cambio, no nos representan las condiciones bajo las cuales objetos son dados en la intuición; por tanto pueden desde luego sernos objetos aparentes sin que hayan necesariamente de referirse a funciones del entendimiento y sin que este entendimiento haya de contener las condiciones a priori de dichos objetos. Por donde se muestra aquí una dificultad que no hemos encontrado en el campo de la sensibilidad; y es a saber: ¿Cómo condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva, es decir, deben ofrecer condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos? Pues sin funciones del entendimiento pueden desde luego darse fenómenos en la intuición. Tomo v. g., el concepto de causa, el cual significa una especie particular de síntesis, ya que tras algo (A) se pone, según una regla, algo (B), enteramente diferente. No es claro a priori por qué unos fenómenos hayan de tener algo semejante (pues no se puede dar como prueba de ello experiencias, ya que la validez objetiva de ese concepto tiene que poderse exponer a priori); queda por tanto indeciso a priori si semejante concepto no será acaso totalmente vacío sin encontrar en ninguna parte objeto alguno entre los fenómenos. Pues que los objetos de la intuición sensible tienen que ser conformes a las condiciones formales de la sensibilidad, que están en el espíritu a priori, se advierte claramente porque si no, no serían objetos para nosotros; pero que además hayan de ser conformes a las condiciones que necesita el entendimiento para la unidad sintética del pensar, ésa es ya una conclusión que no es tan fácil de ver. Pues los fenómenos podrían muy bien, en todo caso, estar hechos de tal suerte que el entendimiento no los hallase conformes a las condiciones de su unidad y andar todo en confusión tal que, v. g., en la serie consecutiva de los fenómenos nada se ofreciese que nos proporcionase una regla de la síntesis y que correspondiese por tanto al concepto de causa y efecto, el cual entonces sería enteramente

vano, nulo y sin sentido. Los fenómenos no obstante ofrecerían a nuestra intuición objetos; pues la intuición no necesita de ningún modo de las funciones del pensar.

Y quien piense librarse de la pesadumbre de estas investigaciones diciendo que la experiencia ofrece sin cesar ejemplos de semejante regularidad de los fenómenos, que dan ocasión bastante para separar de ella el concepto de causa y justificar al mismo tiempo la validez objetiva de este concepto, no advierte que el concepto de causa no puede originarse de esa manera sino que o se funda enteramente a priori en el entendimiento o hay que abandonarlo del todo como una mera fantasía. En efecto este concepto exige enteramente que algo (A) sea de tal modo que otro algo (B) le siga necesariamente y según una regla absolutamente universal. Los fenómenos proporcionan ciertamente casos, por los cuales es posible una regla según la cual algo acontece habitualmente; pero nunca que dicho acontecimiento sea necesario. Por eso tiene la síntesis de la causa y el efecto una dignidad, que no se puede expresar empíricamente, y es a saber: que el efecto no sólo se añade a la causa sino que es puesto por ésta y es consecuencia de ésta. La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas, las cuales, por inducción, no pueden alcanzar más que una universalidad comparativa, es decir, una extensa posibilidad de aplicación. Ahora bien, el uso de los conceptos puros del entendimiento variaría enteramente si se las tratara sólo como productos empíricos.

- § 14 -

Tránsito a la deducción transcendental de las categorías

No hay más que dos casos posibles, en los cuales puedan coincidir las representaciones sintéticas con sus objetos, referirse necesariamente unas a otros y por decirlo así salirse al encuentro. O que sea el objeto el que hace posible la representación, o que ésta sea la que hace posible el objeto. Si ocurre lo primero, entonces la relación es empírica y la representación no es nunca posible a priori. Y éste es el caso de los fenómenos por lo que se refiere a cuanto en ellos pertenece a la sensación. Mas si ocurre lo segundo, puesto que la representación en sí misma (aquí no se trata de su causalidad mediante la voluntad) no produce su propio objeto, según la existencia, habrá de ser la representación entonces determinante a priori, en lo que se refiere al objeto, cuando sólo por ella sea posible conocer algo como un objeto. Hay empero dos condiciones bajo las cuales tan sólo es posible el conocimiento de un objeto: primeramente intuición, por la cual es dado el objeto, pero sólo como fenómeno; y en segundo lugar, concepto, por el cual es pensado un objeto que corresponde a esa intuición. Mas de lo que antecede resulta claramente que la primera condición, a saber la condición bajo la cual tan sólo pueden ser intuidos objetos, está, en realidad, a priori en el espíritu como base de los objetos según su forma. Con esta condición formal de la sensibilidad concuerdan pues necesariamente todos los fenómenos, porque sólo por ella pueden ser aparentes, es decir, ser empíricamente intuidos y dados. Ahora

bien, se pregunta si no preceden también conceptos a priori como condiciones, bajo las cuales tan sólo algo es, no intuido, pero sí pensado como objeto en general; porque entonces todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a esos conceptos, porque, sin presuponerlos, nada es posible como objeto de la experiencia. Mas toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un concepto de un objeto, que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia, habrá, como sus condiciones a priori, conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos a priori, descansará en que sólo por ellas es posible la experiencia (según la forma del pensar). Pues entonces se referirán necesariamente y a priori a objetos de la experiencia, porque solo mediante ellas puede, en general, ser pensado un objeto de la experiencia.

La deducción transcendental de todos los conceptos a priori tiene pues un principio, hacia el cual debe enderezarse la investigación toda, y es a saber: que esos conceptos tienen que ser conocidos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia (ya sea de la intuición que se encuentra en ella, o del pensamiento). Conceptos que proporcionan el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia, son necesarios, precisamente por ello. Mas el desarrollo de la experiencia, en donde se encuentran, no es su deducción (sino su ilustración), porque entonces no serían más que contingentes. Sin esa primordial referencia a la experiencia posible, en donde se presentan todos los objetos del conocimiento, no podría comprenderse la referencia de los conceptos a algún objeto.

El famoso Locke, a quien faltó hacer esta consideración, habiendo hallado en la experiencia conceptos puros del entendimiento, los derivó de la experiencia y sin embargo procedió con tanta inconsecuencia que se atrevió a ensayar de obtener con ellos conocimientos que pasan muy por encima de los límites de toda experiencia. David Hume conoció que para poder hacer esto último, era necesario que esos conceptos tuviesen su origen a priori. Pero no pudo explicarse como sea posible que el entendimiento tenga que pensar, como necesariamente enlazados en el objeto, conceptos que, en sí, en el entendimiento, no están enlazados, y no cayó tampoco en la cuenta de que acaso el entendimiento, por medio de esos conceptos mismos, pudiera ser el creador de la experiencia en donde sus objetos son hallados; así pues, apremiado por la necesidad, hubo de derivarlos de la experiencia (a saber, de una necesidad subjetiva, que se origina en la experiencia por frecuente asociación, y que luego consideramos falsamente como objetiva, y es la costumbre), pero procedió después con gran consecuencia, declarando que es imposible franquear los límites de la experiencia con esos conceptos y con los principios a que ellos dan lugar. Pero la derivación empírica que ambos autores verificaron, no se compagina con la realidad de los conocimientos científicos a priori que poseemos, a saber: la matemática pura y la ciencia universal de la naturaleza, y por tanto queda refutada por el hecho (Factum).

El primero de esos dos hombres ilustres abrió ancho campo al misticismo; porque la razón, en cuanto advierte que se le concede permiso, no consiente ya mantenerse en sus limitaciones, por mucho que se le encomie la moderación. El segundo entregóse enteramente al escepticismo, porque había creído descubrir que era una ilusión de nuestra facultad de conocer lo que universalmente se tenía por razón. Estamos ahora en el punto de hacer el ensayo de gobernar la razón felizmente por entre esos dos escollos, señalándole sus

determinados límites y conservando sin embargo abierto para ella todo el campo de su actividad adecuada.

Sólo quiero dar antes la definición de las categorías. Son conceptos de un objeto en general, por medio de los cuales la intuición de éste es considerada como determinada con respecto a una de las funciones lógicas en los juicios. Así la función del juicio categórico es la de la relación del sujeto con el predicado, v. g., todos los cuerpos son divisibles. Mas con respecto al uso meramente lógico del entendimiento, queda indeterminado a cuál de los dos conceptos se ha de dar la función del sujeto y a cuál la del predicado. Pues se puede decir también: algo divisible es cuerpo. Mas, por medio de la categoría de substancia, cuando pongo bajo ella el concepto de cuerpo, queda determinado que su intuición empírica en la experiencia tiene que ser considerada siempre sólo como sujeto, nunca como mero predicado; y así en todas las restantes categorías.

SEGUNDA SECCIÓN

De la deducción de los conceptos puros del entendimiento

Deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento

- § 15 -

De la posibilidad de un enlace en general

Lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, mera receptibilidad; y la forma de esa intuición puede estar a priori en nuestra facultad de representación, sin ser, sin embargo, otra cosa que el modo como el sujeto es afectado. Pero el enlace (conjunctio) de un múltiple en general no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos, y no puede tampoco, por lo tanto, estar contenido al mismo tiempo en la forma pura de la intuición sensible; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa y como esta facultad debe llamarse entendimiento, a diferencia de la sensibilidad, resulta que todo enlace, seamos o no conscientes de él, sea un enlace de lo múltiple de la intuición o de varios conceptos, y, en el primer caso, de la intuición empírica o de la no empírica, es una acción del entendimiento, que vamos a designar con la denominación general de síntesis, para hacer notar así, al mismo tiempo, que no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos, y de todas las representaciones, es el enlace la única que no es dada por medio de objetos, sino que sólo por el sujeto mismo

puede ser ejecutada, por ser un acto de su actividad propia. Fácilmente se advierte que esa acción ha de ser originariamente una e igualmente valedera para todo enlace y que la descomposición (análisis), que parece ser su contrario, la presupone, sin embargo, siempre; pues allí donde el entendimiento previamente no ha enlazado nada, no puede tampoco descomponer nada, porque sólo por el entendimiento ha tenido que darse a la facultad de representación algo como enlazado.

Mas el concepto del enlace contiene, además del concepto de lo múltiple y de la síntesis del mismo, también el de la unidad. Enlace es la representación de la unidad sintética de lo múltiple. La representación de esa unidad no puede por tanto nacer del enlace; más bien es ella la que hace posible el concepto del enlace, viniendo a añadirse a la representación de lo múltiple. Esa unidad que precede a priori a todos los conceptos del enlace, no es aquella categoría de la unidad (10), pues todas las categorías se fundan en funciones del juicio; en estas empero se piensa ya enlace y por lo tanto unidad de conceptos dados. La categoría presupone pues ya enlace. Así pues tenemos que buscar esa unidad (como unidad cualitativa, § 12) más alto, a saber en aquello que contiene el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en el juicio, por lo tanto, de la posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico.

- § 16 -

De la unidad originariamente sintética de la apercepción

El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí. La representación que pueda ser dada antes de todo pensar, llámase intuición. Así pues todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el yo pienso, en el mismo sujeto en donde ese múltiple es hallado. Esa representación empero es un acto de la espontaneidad, es decir, que no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. Denomínola apercepción pura, para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación yo pienso (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de unidad transcendental de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento a priori nacido de ella. Pues las múltiples representaciones, que son dadas en una cierta intuición, no serían todas ellas mis representaciones, si no perteneciesen todas ellas a una autoconciencia, es decir, que, como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales), tienen que conformarse necesariamente con la condición bajo la cual tan sólo pueden coexistir en una autoconciencia universal, pues de otro modo no me pertenecerían todas absolutamente. De este enlace originario pueden sacarse muchas consecuencias.

A saber; esa continua identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición, contiene una síntesis de las representaciones y no es posible sino por medio de la conciencia de esa síntesis. Pues la conciencia empírica, que acompaña a diferentes representaciones, es en sí dispersa y sin relación con la identidad del sujeto. Para que esa relación suceda no basta pues con que a cada representación acompañe yo conciencia, sino que he de añadir una a la otra y ser consciente de la síntesis de las mismas. Así pues, sólo porque puedo enlazar en una conciencia un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la identidad de la conciencia en esas representaciones mismas, es decir, que la unidad analítica de la apercepción no es posible sino presuponiendo alguna unidad sintética. El pensamiento siguiente: «estas representaciones dadas en la intuición me pertenecen todas», significa, según eso, tanto como: «las reúno en una autoconciencia o puedo, al menos, reunirlas». Y aunque no es todavía la conciencia de la síntesis de las representaciones, sin embargo presupone la posibilidad de esta última, es decir, que sólo porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de las representaciones, llamo a todas estas mis representaciones; pues si no, tendría un yo tan abigarrado y diferente, como representaciones tuviese conscientes. La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada a priori es pues el fundamento de la identidad de la apercepción misma, que precede a priori a todo mi pensamiento determinado. Mas el enlace no está en los objetos y no puede ser tomado de ellos, v. g. mediante la percepción, y recogido así en el entendimiento; sino que es obra del entendimiento, el cual no es más que la facultad de enlazar a priori y reducir lo múltiple de representaciones dadas bajo la unidad de la apercepción. Este principio es el más alto en todo el conocimiento humano.

Este principio, empero, de la necesaria unidad de la apercepción, aunque es idéntico y, por tanto, proposición analítica, declara sin embargo necesaria una síntesis de lo múltiple dado en una intuición, sin cuya síntesis no puede ser pensada aquella completa identidad de la autoconciencia. Pues por medio del yo como representación simple, nada múltiple es dado; éste no puede ser dado más que en la intuición, que es diferente del yo, y sólo por medio de un enlace puede ser pensado en una conciencia. Un entendimiento en el cual todo lo múltiple fuese dado, a la vez, mediante la autoconciencia, intuiría; el nuestro sólo puede pensar y tiene que buscar la intuición en los sentidos. Soy pues consciente del yo idéntico, con respecto a lo múltiple de las representaciones, dadas a mí en una intuición, porque a todas ellas llamo mis representaciones, que constituyen una sola. Mas esto significa que soy consciente a priori de una síntesis necesaria de las mismas, que se llama la unidad sintética originaria de la apercepción, bajo la cual están todas las representaciones, dadas a mí, pero bajo la cual también tienen ellas que ser reducidas por medio de una síntesis.

- § 17 -

El principio de la unidad sintética de la apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición, con respecto a la sensibilidad, era, según la estética transcendental: que todo lo múltiple de aquélla se halla bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma con respecto al entendimiento es: que todo lo múltiple de la intuición se halla bajo las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción. Bajo el primero de estos principios están todas las múltiples representaciones de la intuición, por cuanto nos son dadas; y están bajo el segundo, por cuanto tienen que poder ser enlazadas en una conciencia; pues sin ésta nada puede ser pensado o conocido, porque las representaciones dadas no tienen en común el acto de la apercepción: «yo pienso», y no serían por él comprendidas en una autoconciencia.

Entendimiento es, hablando en general, la facultad de los conocimientos. Éstos consisten en la determinada referencia de las representaciones dadas a un objeto. Objeto empero es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es reunido. Ahora bien, toda unión de representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de las mismas. Consiguientemente la unidad de la conciencia es lo que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, por tanto su validez objetiva y consiguientemente aquello por lo cual llegan a ser conocimientos y sobre lo cual descansa la posibilidad del entendimiento mismo.

El primer conocimiento puro del entendimiento, aquél sobre el que se funda todo su uso posterior, y que es también al mismo tiempo enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es pues el principio de la unidad sintética originaria de la apercepción. Así la mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no es aún conocimiento alguno; sólo proporciona lo múltiple de la intuición a priori para un conocimiento posible. Mas para conocer algo en el espacio, v. g. una línea, tengo que trazarla, y así llevar a cabo sintéticamente un determinado enlace de lo múltiple dado; de tal modo, que la unidad de esa acción es al mismo tiempo la unidad de la conciencia (en el concepto de una línea) y por ella tan sólo es conocido un objeto (un determinado espacio). La unidad sintética de la conciencia es pues una condición objetiva de todo conocimiento; no que yo la necesite sólo para conocer un objeto, sino que es una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición, para llegar a ser objeto para mí, porque de otro modo, y sin esa síntesis, lo múltiple no se uniría en una conciencia.

Esta última proposición misma es, como he dicho, analítica, aún cuando hace de la unidad sintética una condición de todo pensar; pues sólo dice que todas mis representaciones en cualquier intuición dada tienen que estar bajo la condición por la cual tan sólo puedo yo contarlas, en la identidad de mí mismo, como mis representaciones, y por tanto comprenderlas, bajo la expresión general: «yo pienso», como enlazadas sintéticamente en una apercepción.

Mas este principio no es sin embargo un principio para todo entendimiento posible en general, sino sólo para aquél, cuya pura apercepción en la representación: «yo soy» no proporciona nada múltiple. Aquél otro entendimiento, cuya autoconciencia proporcionase al mismo tiempo lo múltiple de la intuición, un entendimiento, por cuya representación

existiesen al mismo tiempo los objetos de esa representación, no necesitaría acto alguno particular de la síntesis de lo múltiple, para la unidad de la conciencia. Pero el entendimiento humano necesita ese acto porque piensa solamente, y no intuye. Mas para el entendimiento humano es aquél principio inevitablemente el primero, de tal modo que el entendimiento humano no puede formarse el menor concepto de otro entendimiento posible, ya sea uno que intuya por sí mismo, ya sea uno que aunque provisto de intuición sensible, la tenga de otra especie que la que se base en el espacio y el tiempo.

- § 18 -

Qué sea la unidad objetiva de la autoconciencia

La unidad transcendental de la apercepción es la que une en un concepto del objeto todo lo múltiple dado en una intuición. Por eso llámase objetiva y debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, que es una determinación del sentido interno, por la cual lo múltiple de la intuición es dado empíricamente para aquel enlace. Que yo pueda empíricamente tener conciencia de lo múltiple como simultáneo o como sucesivo, es cosa que depende de circunstancias o condiciones empíricas. Por eso la unidad empírica de la conciencia, por asociación de las representaciones, se refiere a un fenómeno y es enteramente contingente. En cambio, la forma pura de la intuición en el tiempo, como mera intuición en general, que contiene un múltiple dado, se halla bajo la unidad originaria de la conciencia, exclusivamente por la referencia necesaria de lo múltiple de la intuición a un yo pienso, y por lo tanto por la síntesis pura del entendimiento, la cual está a priori a la base de la empírica. Aquella unidad es la única objetivamente valedera; la unidad empírica de la apercepción, que nosotros aquí no consideramos y que sólo es derivada in concreto de la primera, bajo condiciones dadas, no tiene más que una validez subjetiva. Unos enlazan la representación de cierta palabra con una cosa, otros con otra cosa; y la unidad de la conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria y universalmente valedera con respecto a lo que es dado.

- § 19 -

La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de la apercepción de los conceptos contenidos en ellos

Nunca ha podido satisfacerme la explicación que los lógicos dan del juicio en general. Según ellos dicen, es el juicio la representación de una relación entre dos conceptos. Sin disputar aquí con ellos acerca del defecto de su explicación, que en todo caso, conviene sólo a los juicios categóricos, y no a los hipotéticos y disyuntivos (estos últimos no contienen una relación entre conceptos, sino entre juicios), hago notar tan sólo (prescindiendo de que muchas consecuencias desgraciadas se han originado en ese defecto de la lógica), que no se determina en qué consiste esa relación.

Pero si yo investigo más exactamente la referencia de los conocimientos dados en todo juicio y la distingo, como perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (relación que tiene sólo una validez subjetiva), entonces hallo que un juicio no es otra cosa que el modo de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción. Para eso está la cópula «es», en los juicios, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la subjetiva. Pues esa cópula señala la referencia de las representaciones a la apercepción originaria y la unidad necesaria de las mismas, aun cuando el juicio sea empírico y por tanto contingente, como v. g.: los cuerpos son pesados. Con esto no quiero decir que esas representaciones pertenezcan necesariamente unas a otras en la intuición empírica, sino que pertenecen unas a otras, mediante la unidad necesaria de la apercepción, en la síntesis de las intuiciones, es decir, según principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, por cuanto puede de ella salir conocimiento, principios que todos ellos son derivados del de la unidad transcendental de la apercepción. Sólo así se transforma esa relación en juicio, es decir, en una relación objetivamente valedera y se distingue suficientemente de la relación de esas mismas representaciones, en la cual hubiere sólo validez subjetiva, v. g., según leyes de la asociación. Según estas últimas podría yo decir solamente, cuando sostengo un cuerpo, que siento una presión del peso; y no podría decir: el cuerpo, él, es pesado, lo cual significa que estas dos representaciones están enlazadas en el objeto, es decir sin distinción del estado del sujeto, y no sólo yuxtapuestas en la percepción (por mucho que ésta se repita).

- § 20 -

Todas las intuiciones sensibles están bajo las categorías, que son las condiciones bajo las cuales solamente lo múltiple de aquellas intuiciones puede comprenderse en una conciencia

Lo múltiple dado en una intuición sensible está necesariamente bajo la unidad sintética originaria de la apercepción; porque sólo mediante ésta, es posible la unidad de la intuición (§ 17). Aquella acción empero del entendimiento, por medio de la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) es reducido bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios (§ 19). Todo lo múltiple pues, en cuanto es dado en una intuición empírica, está determinado con respecto a una de las funciones lógicas en los juicios, por medio de la cual es reducido a una conciencia en general. Mas las categorías

no son otra cosa que esas mismas funciones en los juicios, en cuanto lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas (§ 14). Así pues lo múltiple en una intuición dada se halla necesariamente bajo categorías.

- § 21 -

Observación

Una multiplicidad, contenida en una intuición que llamo mía, es representada, por la síntesis del entendimiento, como perteneciente a la necesaria unidad de la autoconciencia, y esto sucede mediante la categoría. Ésta demuestra, pues, que la conciencia empírica de lo múltiple dado de una intuición se halla bajo una autoconciencia pura a priori, del mismo modo que la intuición empírica se halla bajo una intuición pura, que igualmente tiene lugar a priori. En la proposición anterior está hecho pues el comienzo de una deducción de los conceptos puros del entendimiento, en la cual, puesto que las categorías se originan sólo en el entendimiento, independientemente de la sensibilidad, debo hacer abstracción también del modo cómo lo múltiple para una intuición empírica es dado, y solo fijarme en la unidad que se añade a la intuición por el entendimiento, mediante la categoría. Más adelante (§ 26) se mostrará por la manera cómo en la sensibilidad es dada la intuición empírica, que la unidad de la misma no es otra que la que la categoría, según lo antes dicho en el § 20, prescribe a lo múltiple de una intuición dada en general, y habiendo pues explicado su validez a priori con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos, sólo entonces será realizado por completo el propósito de la deducción.

Pero no podía, en la prueba anterior, hacer abstracción de una parte; y es que lo múltiple para la intuición tiene que ser dado aún antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella ¿Cómo? Esto queda aquí indeterminado. Pues si quisiera pensar un entendimiento que por sí mismo intuyese (como v. g. un entendimiento divino que no se representase objetos dados, sino por cuya representación fuesen los objetos mismos al mismo tiempo dados o producidos), entonces, con respecto a un conocimiento semejante, no tendrían significación alguna las categorías. Éstas son sólo reglas para un entendimiento, cuya facultad toda consiste en pensar, es decir en la acción de reducir a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple, que le es dado por otra parte en la intuición, entendimiento pues que no conoce nada por sí, sino que ordena y enlaza tan sólo la materia para el conocimiento, la intuición, que tenía que serle dada por el objeto. Pero el fundamento de esa peculiaridad de nuestro entendimiento, que consiste en llevar a cabo la unidad de la apercepción a priori, mediante solas las categorías y con esa precisa especie y ese preciso número de categorías, es tan imposible de exponer como el fundamento de por qué tenemos precisamente estas y no otras funciones del juicio, o de por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas de nuestra intuición posible.

- § 22 -

La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia

Pensar un objeto y conocer un objeto no es, pues, lo mismo. En el conocimiento hay efectivamente dos partes; primero el concepto, por el cual en general un objeto es pensado (la categoría) y segundo la intuición por la cual el objeto es dado; pues si al concepto no pudiese serle dada una intuición correspondiente, sería un pensamiento según la forma, pero sin ningún objeto, no siendo posible, por medio de él, conocimiento de cosa alguna; porque no habría nada ni podría haber nada a que pudiera aplicarse mi pensamiento. Ahora bien, toda intuición posible para nosotros es sensible (estética); así pues el pensamiento de un objeto en general, por medio de un concepto puro del entendimiento, no puede llegar a ser en nosotros conocimiento más que cuando ese concepto puro del entendimiento es referido a objetos de los sentidos. La intuición sensible es o bien intuición pura (espacio y tiempo) o bien intuición empírica de aquello que, en el espacio y en el tiempo, es representado inmediatamente como real por la sensación. Mediante determinación de la primera podemos adquirir conocimiento a priori de objetos (en la matemática), pero sólo según su forma como fenómenos; permanece aún indeciso si puede haber cosas que hayan de ser intuidas en esa forma. Por consiguiente, todos los conceptos matemáticos no son por sí conocimientos; a no ser que supongamos que hay cosas que no se pueden exponer para nosotros más que en la forma de aquella intuición pura sensible. Pero no se dan cosas en el espacio y en el tiempo sino en cuanto que son percepciones (representaciones acompañadas por sensación), y, por tanto, sólo mediante representación empírica. Por consiguiente, los conceptos puros del entendimiento, aún cuando son aplicados a intuiciones a priori (como en la matemática), no producen conocimiento más que en cuanto este conocimiento (y por tanto también, por medio de él, los conceptos puros del entendimiento) pueden ser aplicados a intuiciones empíricas. Por consiguiente, las categorías no nos proporcionan, por medio de la intuición, conocimiento alguno de las cosas, a no ser tan sólo por su posible aplicación a la intuición empírica, es decir, que sirven sólo para la posibilidad del conocimiento empírico. Éste empero se llama experiencia. Por consiguiente, no obtienen las categorías uso para el conocimiento de las cosas, más que en cuanto estas son admitidas como objetos de experiencia posible.

- § 23 -

La proposición anterior es de la mayor importancia; pues determina los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento, con respecto a los objetos, del mismo modo que la Estética transcendental determinó los límites del uso de la forma pura de nuestra intuición sensible. Espacio y tiempo valen como condiciones de la posibilidad de que nos sean dados objetos, no más que para objetos de los sentidos, por tanto, sólo de la experiencia. Por encima de esos límites, nada representan; pues están solo en los sentidos y no tienen, fuera de ellos, realidad alguna. Los conceptos puros del entendimiento están libres de esta limitación y se extienden a objetos de la intuición en general, sea semejante o no a la nuestra, con tal solamente de que sea sensible y no intelectual. Mas esa extensión de los conceptos, mayor que la de nuestra intuición sensible, no nos sirve para nada. Pues son entonces conceptos vanos de objetos, de los cuales no podemos juzgar, ni siquiera si son posibles o no; son meras formas del pensamiento, sin realidad objetiva, porque no disponemos de ninguna intuición, a la cual pueda aplicarse la unidad sintética de la apercepción, que sólo aquellas formas contienen, y por cuya aplicación pueden determinar un objeto. Nuestra intuición sensible y empírica es la única que puede proporcionarles sentido y significación.

Si admitimos pues como dado el objeto de una intuición no sensible, podemos desde luego representarlo por medio de todos los predicados que están ya en la presuposición de que no le conviene nada de lo perteneciente a la intuición sensible: que no es extenso o no está en el espacio, que la duración del mismo no es tiempo, que en él no hay variación (sucesión de determinaciones en el tiempo), etc. Mas no es propiamente conocimiento el exponer tan sólo lo que no es la intuición del objeto, sin poder decir lo que en ella está contenido; pues entonces no he representado la posibilidad de un objeto para mi concepto puro del entendimiento, porque no he podido dar intuición alguna que le corresponda sino sólo decir que la nuestra no vale para él. Pero lo principal aquí es que ni una sola categoría podría aplicarse a ese algo: por ejemplo el concepto de una substancia, es decir, de algo que solo puede existir como sujeto y nunca empero como mero predicado; y no sabría si puede haber alguna cosa que corresponda a esa determinación del pensamiento, si una intuición empírica no me diese el caso de la aplicación. Mas ya se hablará posteriormente de esto.

- § 24 -

De la aplicación de las categorías a objetos de los sentidos en general

Los conceptos puros del entendimiento se refieren, mediante el mero entendimiento, a objetos de la intuición en general, sin que se determine si es la nuestra o alguna otra, aunque ha de ser sensible; pero por eso precisamente son meras formas del pensamiento, por las cuales no se conoce objeto alguno determinado. La síntesis o enlace de lo múltiple en los mismos se refirió solo a la unidad de la apercepción y era por eso el fundamento de

la posibilidad del conocimiento a priori, por cuanto descansa en el entendimiento y por tanto no sólo es transcendental sino también puramente intelectual. Pero como en nosotros hay una cierta forma de la intuición sensible a priori, que descansa en la receptividad de la facultad representativa (sensibilidad), puede el entendimiento, como espontaneidad, determinar el sentido interno, mediante lo múltiple de representaciones dadas, conforme a la unidad sintética de la apercepción, y pensar así la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple de la intuición sensible a priori, como la condición bajo la cual todos los objetos de nuestra intuición (la humana) necesariamente tienen que estar; mediante esto, pues, reciben las categorías, como meras formas de pensamiento, realidad objetiva, es decir aplicación a objetos que pueden sernos dados en la intuición, pero solo como fenómenos; pues solo de éstos podemos tener intuición a priori.

Esta síntesis de lo múltiple de la intuición sensible, que es a priori posible y necesaria, puede llamarse figurada (synthesis speciosa), a diferencia de aquella que con respecto a lo múltiple de una intuición en general sería pensada en la mera categoría y se llama enlace del entendimiento (synthesis intellectualis); ambas son transcendentales, no sólo porque actúan a priori, sino también porque fundan la posibilidad de otro conocimiento a priori.

Mas la síntesis figurada, cuando se refiere simplemente a la unidad originariamente sintética de la apercepción, es decir, a la unidad transcendental pensada en las categorías, debe llamarse la síntesis transcendental de la imaginación, a diferencia del enlace meramente intelectual. Imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto aún sin que esté presente. Mas como toda nuestra intuición es sensible, pertenece la imaginación a la sensibilidad, por la condición subjetiva bajo la cual tan sólo puede ella dar a los conceptos puros del entendimiento una intuición correspondiente; pero, sin embargo, en cuanto que su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante y no, como el sentido, meramente determinable y puede por lo tanto determinar el sentido, según su forma, conforme a la unidad de la apercepción, es la imaginación en este respecto una facultad de determinar a priori la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, conforme a las categorías, debe ser la síntesis transcendental de la imaginación, la cual es un efecto del entendimiento en la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (al mismo tiempo fundamento de todas las demás), a objetos de la intuición posible para nosotros. Como síntesis figurada, distinguese de la intelectual (que se hace sin la imaginación, solo por el entendimiento). En cuanto la imaginación empero es espontaneidad, la llamo también a veces imaginación productiva, distinguiéndola así de la reproductiva, cuya síntesis está exclusivamente sometida a leyes empíricas, a saber, las de la asociación y por eso en nada contribuye a la explicación de la posibilidad del conocimiento a priori y por tanto no pertenece a la filosofía transcendental, sino a la psicología.

* * *

Éste es el momento de explicar la paradoja que hubo de extrañar al lector en la exposición de la forma del sentido interno (§ 8). Es esta paradoja la de que ese sentido nos expone a la conciencia no como somos nosotros mismos, sino como nos aparecemos, porque nosotros no hacemos más que intuirnos como somos afectados interiormente; y esto parece ser contradictorio, pues que nosotros tenemos así que comportarnos como pacientes respecto de nosotros mismos; por eso, en los sistemas de psicología se suele considerar el

sentido interno como idéntico a la facultad de la apercepción (que nosotros hemos distinguido cuidadosamente).

Lo que determina el sentido interno es el entendimiento y su originaria facultad de enlazar lo múltiple de la intuición, es decir, de reducirlo bajo una apercepción (como aquello en que descansa su misma posibilidad). Mas como el entendimiento en nosotros hombres no es una facultad de la intuición, y aunque ésta fuese dada en la sensibilidad, no puede acogerla en sí para enlazar, por decirlo así, lo múltiple de su propia intuición, resulta que su síntesis, cuando se le considera por sí solo, no es más que la unidad de la acción, de la que tiene conciencia como tal, aun sin sensibilidad, interiormente, con respecto a lo múltiple que, según la forma de la intuición de ésta, puede serle dado. El entendimiento ejerce pues, bajo la denominación de síntesis transcendental de la imaginación, aquella acción sobre el sujeto pasivo, cuya facultad él es; de la cual decimos con razón que por ella es afectado el sentido interno. La apercepción y su unidad sintética está tan lejos de ser idéntica al sentido interno, que aquella, como fuente de todo enlace, se refiere a lo múltiple de las intuiciones en general y, bajo el nombre de las categorías, a objetos en general, antes de toda intuición sensible; en cambio, el sentido interno encierra la mera forma de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en la misma, por tanto no encierra aún ninguna intuición determinada, la cual es sólo posible por la conciencia de la determinación de lo múltiple, mediante la acción transcendental de la imaginación (influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno) que he llamado la síntesis figurada.

Y esto lo percibimos siempre en nosotros. No podemos pensar una línea, sin trazarla en el pensamiento; ni pensar un círculo, sin describirlo; ni representar las tres dimensiones del espacio, sin hacer salir desde el mismo punto tres líneas perpendiculares. No podemos representar el tiempo mismo sin que, por el trazado de una línea recta (que debe ser la representación externa figurada del tiempo) atendamos simplemente a la acción de la síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, atendiendo así a la sucesión de esa determinación en el mismo. El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación de un objeto), por consiguiente la síntesis de lo múltiple en el espacio, si hacemos abstracción de éste y atendemos sólo a la acción por la cual determinamos el sentido interno según su forma, es el que produce el concepto de la sucesión. El entendimiento pues no encuentra en este sentido interno ese enlace de lo múltiple, sino que lo produce, al afectar dicho sentido. Pero ¿cómo el yo que piensa es distinto del yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme aún otro modo de intuición al menos como posible), y sin embargo es idéntico a él como el mismo sujeto? ¿Cómo, pues, puedo decir: «yo, en tanto que inteligencia y sujeto pensante, me conozco a mí mismo como objeto pensado, en cuanto además me soy dado en la intuición, como los demás fenómenos, no como soy ante el entendimiento, sino como me aparezco»? Estas preguntas no encierran ni más ni menos dificultad que la de cómo pueda ser yo para mí mismo, en general, un objeto de la intuición y de las percepciones interiores. Mas ello tiene realmente que ser así, como puede exponerse claramente, si se deja al espacio el valor de una mera forma pura de los fenómenos del sentido externo, considerando que no podemos representar el tiempo -que no es sin embargo objeto alguno de intuición externa- más que con la imagen de una línea, en cuanto la trazamos, sin cuyo modo de exposición no podríamos conocer la unidad de su dimensión; de igual manera tenemos siempre que tomar la determinación de los períodos o de las épocas, para todas las percepciones internas, de

aquello que las cosas exteriores nos presentan de mudable, por consiguiente tenemos que ordenar las determinaciones del sentido interno, como fenómenos en el tiempo, precisamente del mismo modo que ordenamos en el espacio las del sentido externo; por lo tanto, si acerca de estas últimas concedemos que sólo conocemos objetos en cuanto somos exteriormente afectados, debemos también confesar que, en el sentido interno, sólo nos intuimos tales como somos interiormente afectados por nosotros mismos, es decir que, en lo que a la intuición interna se refiere, conocemos nuestro propio sujeto como fenómeno, no empero según lo que es en sí mismo.

- § 25 -

En cambio, en la síntesis transcendental de lo múltiple de las representaciones en general, por tanto en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco ni tampoco cómo soy en mí mismo, sino solamente de que soy. Esa representación es un pensamiento, no una intuición). Ahora bien, como para el conocimiento de nosotros mismos se exige -además de la acción del pensar, que reduce a la unidad de la apercepción lo múltiple de toda intuición posible- una determinada especie de intuición, por la cual es dado ese múltiple, así resulta que mi propio ser no es ciertamente fenómeno (y mucho menos mera ilusión), pero la determinación de mi existencia sólo puede ocurrir según la forma del sentido interno, en el modo particular como lo múltiple, que yo enlazo, es dado en la intuición interna; según esto pues, no tengo conocimiento, alguno de mí mismo, tal como soy, sino sólo tal como me aparezco a mí mismo. Tener de sí mismo conciencia no es pues, ni con mucho, un conocimiento de sí mismo, prescindiendo de todas las categorías que constituyen el pensar de un objeto en general por enlace de lo múltiple en una apercepción. Así como para el conocimiento de un objeto distinto de mí, necesito, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), una intuición, por la cual determino aquél concepto general, de igual modo necesito también para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia o además de pensarme, una intuición de lo múltiple en mí, por la cual determino aquel pensamiento; y yo existo como inteligencia, que tiene conciencia tan sólo de su facultad de enlazar, pero que, sometida, con respecto a lo múltiple que debe enlazar, a una condición restrictiva llamada sentido interno, no puede hacer intuible aquel enlace sino según relaciones de tiempo, las cuales están fuera de los conceptos propiamente dichos del entendimiento, y no puede por tanto conocerse más que como se aparece a sí misma, con referencia a una intuición (que no puede ser intelectual y dada por el mismo entendimiento), y no como se conocería, si su intuición fuera intelectual.

- § 26 -

Deducción transcendental del posible uso universal empírico de los conceptos puros del entendimiento

En la deducción metafísica, quedó mostrado el origen de las categorías a priori, en general, por su completa concordancia con las funciones lógicas universales del pensar; en la transcendental empero fue expuesta la posibilidad de las mismas como conocimientos a priori de objetos de una intuición en general (§ 20, 21). Ahora debe explicarse la posibilidad de conocer a priori, por categorías, los objetos que puedan presentarse a nuestros sentidos, no según la forma de su intuición, sino según las leyes de su enlace, la posibilidad pues de prescribir la ley, por decirlo así a la naturaleza y de hacerla incluso posible. Pues sin esa su capacidad no se vería bien cómo todo lo que pueda presentarse a nuestros sentidos tiene que caer bajo las leyes que se originan a priori del solo entendimiento.

Ante todo, advierto que por síntesis de la aprehensión entiendo la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se hace posible la percepción, es decir la conciencia empírica de la misma (como fenómeno).

Tenemos formas de la intuición sensible a priori, tanto externa como interna, en las representaciones del espacio y del tiempo y la síntesis de la aprehensión de lo múltiple del fenómeno debe siempre serles conforme, porque no puede ella misma ocurrir más que según aquella forma. Pero el espacio y el tiempo no son sólo representados a priori como formas, sino como intuiciones mismas (que encierran un múltiple), con la determinación pues de la unidad de ese múltiple en ellas (véase la Estética transcendental). Así pues la unidad de la síntesis de lo múltiple, fuera o dentro de nosotros, y por ende también cierto enlace, al que ha de ser conforme todo lo que deba ser determinadamente representado en el espacio o en el tiempo, está ya dado al mismo tiempo a priori, con (y no en) esas intuiciones, como condición de la síntesis de toda aprehensión. Esta unidad sintética empero no puede ser otra que la del enlace de lo múltiple de una intuición dada en general, en una conciencia originaria, conforme a las categorías, aplicada sólo a nuestra intuición sensible. Por consiguiente toda síntesis, mediante la cual incluso la percepción se hace posible, está bajo las categorías; y como la experiencia es conocimiento por medio de percepciones encadenadas, son pues las categorías condiciones de la posibilidad de la experiencia y valen por tanto a priori también para todos los objetos de la experiencia.

* * *

Así, pues, cuando por ejemplo de la intuición empírica de una cosa, por aprehensión de lo múltiple en ella, hago una percepción, tengo a la base la necesaria unidad del espacio y de la intuición sensible exterior en general y dibujo, por decirlo así, su figura, conforme a esa unidad sintética de lo múltiple en el espacio. Pero esa misma unidad sintética, si hago abstracción de la forma del espacio, tiene su asiento en el entendimiento y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la

magnitud, a la cual por tanto tiene que ser completamente conforme aquella síntesis de la aprehensión, es decir la percepción.

Cuando percibo (en otro ejemplo) el agua que se hiela, aprehendo dos estados (el líquido y el sólido), como tales, que se hallan uno frente a otro en una relación de tiempo. Pero en el tiempo que pongo a la base del fenómeno como intuición interna, me represento necesariamente la unidad sintética de lo múltiple, sin la cual aquella relación no podría ser determinadamente dada en una intuición (con respecto a la sucesión del tiempo). Ahora bien, esa unidad sintética, como condición a priori bajo la cual enlazo lo múltiple de una intuición en general, es, si hago abstracción de la forma constante de mi intuición interna o sea del tiempo, la categoría de la causa, por la cual, cuando la aplico a mi sensibilidad, determino en el tiempo en general, según su relación todo lo que ocurre. Así pues la aprehensión en semejante suceso y por tanto el suceso mismo, según la posible percepción, se halla bajo el concepto de la relación de los efectos y las causas; y así en todos los demás casos.

* * *

Las categorías son conceptos que prescriben leyes a priori a los fenómenos y, por tanto, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (natura materialiter spectata); ahora bien, como esas leyes no son deducidas de la naturaleza, ni se rigen por ella como su modelo (pues si no serían meramente empíricas), se pregunta: ¿cómo hay que comprender que la naturaleza tenga que regirse por ellas, es decir cómo pueden ellas determinar a priori el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ésta? Aquí está la solución de este enigma.

El que las leyes de los fenómenos en la naturaleza deban coincidir con el entendimiento y su forma a priori, es decir, con su facultad de enlazar lo múltiple en general, no es más extraño que el que los fenómenos mismos deban coincidir con la forma de la intuición sensible a priori. Pues las leyes no existen en los fenómenos, sino en relación con el sujeto a quien los fenómenos son inherentes, por cuanto ese sujeto tiene entendimiento; de la misma manera que los fenómenos no existen en sí, sino sólo relativamente el mismo ser, por cuanto tiene sentidos. A las cosas en sí mismas correspondería necesariamente su legalidad, aun fuera de un entendimiento que las conociese. Pero los fenómenos son sólo representaciones de las cosas, que existen desconocidas en lo que puedan ser en sí. Mas como meras representaciones, no se sujetan a otra ley de encadenamiento que a aquella que prescribe el entendimiento encadenante. Ahora bien, la que encadena lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento por la unidad de su síntesis intelectual y depende de la sensibilidad por la multiplicidad de la aprehensión. Mas como de la síntesis de la aprehensión depende toda percepción posible y como esa misma síntesis empírica depende de la transcendental y, por tanto, de las categorías, deben todas las percepciones posibles -y, por ende, también todo lo que pueda llegar a la conciencia empírica, es decir, todos los fenómenos de la naturaleza, según su enlace- hallarse bajo las categorías, de las cuales depende la naturaleza (considerada sólo como naturaleza en general) como el fundamento originario de su necesaria legalidad (como natura formaliter spectata). Pero la facultad pura del entendimiento, de prescribir a priori, por meras categorías, leyes a los fenómenos, no alcanza a más leyes que a aquellas en que descansa

una naturaleza en general, como legalidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Las leyes particulares, puesto que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, no pueden ser deducidas completamente de las primeras, si bien todas se hallan bajo éstas. Tiene que sobrevenir la experiencia para que podamos conocerlas en general; pero sólo aquellas leyes a priori nos dan enseñanza de la experiencia en general y de lo que pueda ser conocido como objeto de la misma.

- § 27 -

Resultado de esta deducción de los conceptos del entendimiento

No podemos pensar objeto alguno a no ser por categorías; no podemos conocer objeto alguno pensado, a no ser por intuiciones que correspondan a aquellos conceptos. Ahora bien, todas nuestras intuiciones son sensibles y ese conocimiento, por cuanto es dado el objeto del mismo, es empírico. Mas conocimiento empírico es experiencia. Por consiguiente ningún conocimiento a priori nos es posible, a no ser tan sólo de objetos de experiencia posible.

Pero ese conocimiento, que queda limitado meramente a objetos de la experiencia, no por eso está todo él tomado de la experiencia, sino que, tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos del conocimiento que se encuentran a priori en nosotros. Ahora bien, dos son los caminos por donde una coincidencia necesaria de la experiencia con los conceptos de sus objetos puede ser pensada: o la experiencia hace posible estos conceptos o estos conceptos hacen posible la experiencia. Lo primero no tiene lugar en lo que toca a las categorías (tampoco a la intuición pura sensible); pues aquellas son conceptos a priori, por tanto independientes de la experiencia (la afirmación de un origen empírico sería una especie de generatio aequivoca). Por consiguiente, sólo resta lo segundo (por decirlo así un sistema de la epigénesis de la razón pura): que las categorías, por el lado del entendimiento, contengan los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general. Mas ¿cómo hacen posible la experiencia y qué principios de la posibilidad de la misma proporcionan en su aplicación a los fenómenos? Lo enseñará el capítulo siguiente del uso transcendental del Juicio.

Si alguien quisiera proponer entre los dos únicos caminos citados un término medio, a saber: que no son ni principios primeros a priori, pensados en sí mismos, de nuestro conocimiento, ni tampoco tomados de la experiencia, sino disposiciones subjetivas para el pensar, sembradas en nosotros con nuestra existencia y dispuestas por nuestro Creador de tal suerte que su uso concuerda exactamente con las leyes de la Naturaleza, por las cuales va haciéndose la experiencia (una especie de sistema de preformación de la razón pura), entonces (además de que en semejante hipótesis no se ve en donde hayamos de poner término a esa suposición de disposiciones predeterminadas para juicios futuros) hay algo

decisivo contra el referido término medio y es que en ese caso faltaría a las categorías la necesidad, que pertenece esencialmente a su concepto. Pues, por ejemplo, el concepto de la causa, que expresa la necesidad de una consecuencia bajo la presuposición de una condición, sería falso, si no descansare más que una caprichosa y subjetiva necesidad, predispuesta en nosotros, de enlazar ciertas representaciones empíricas según una regla semejante de relación.

No podría yo decir: el efecto está para mí enlazado con la causa, en el objeto (es decir necesariamente), sino: estoy dispuesto de tal manera que no puedo pensar esa representación más que encadenada así; y esto precisamente es lo que más desea el escéptico, pues entonces todo nuestro conocimiento de supuesta objetiva validez de nuestros juicios no es más que simple ilusión y no faltarían gentes que no quisieran confesar esa necesidad subjetiva (que tiene que ser sentida); por lo menos con nadie se podría discutir sobre aquello que descansa solamente en el modo como el sujeto está organizado.

Breve concepto de esta deducción

Es la exposición de los conceptos puros del entendimiento (y con ellos de todo conocimiento teórico a priori), como principios de la posibilidad de la experiencia; es la exposición de la experiencia como determinación de los fenómenos en el espacio y en el tiempo en general; por último es la exposición de esta determinación, por el principio de la unidad sintética originaria de la apercepción, como la forma del entendimiento en relación con el espacio y el tiempo como formas originarias de la sensibilidad.

* * *

Hasta aquí me ha parecido necesaria la división en párrafos, porque tratábamos de conceptos elementales. Ahora que queremos explicar el uso de los mismos, podrá la exposición seguir, sin párrafos, en continuado curso.

Libro segundo
De la Analítica transcendental

Analítica de los principios

La lógica general se halla construida sobre un plan que concuerda exactamente con la división de las facultades superiores de conocer. Éstas son: entendimiento, juicio y razón. Aquella doctrina trata pues, en su analítica, de conceptos, juicos y raciocinios, de conformidad precisamente con las funciones y el orden de aquellas potencias del espíritu que se comprenden bajo la denominación amplia de entendimiento.

Como la referida lógica hace abstracción de todo contenido del conocimiento (sea puro o empírico) y se ocupa tan sólo de la forma del pensar en general (conocimiento discursivo), puede comprender también en su parte analítica el canon para la razón, cuya forma tiene su precepto seguro, el cual puede ser conocido a priori, sin traer a consideración la naturaleza particular del conocimiento usado en ella, por mera descomposición de la razón en sus momentos.

La lógica transcendental, puesto que se halla limitada a un determinado contenido, a saber, solamente a los conocimientos puros a priori, no puede seguir a la otra en esa división. Pues se muestra que el uso transcendental de la razón no es objetivamente válido y por tanto no pertenece a la lógica de la verdad, es decir a la analítica, sino que como lógica de la ilusión exige una parte especial del edificio doctrinal escolástico, bajo el nombre de Dialéctica transcendental.

Entendimiento y juicio tienen pues su canon del uso objetivamente valedero y por tanto verdadero en la lógica transcendental y pertenecen a su parte analítica. Pero la razón, en sus ensayos de decir algo sobre objetos a priori y extender el conocimiento más allá de los límites de la experiencia posible, es enteramente dialéctica y sus afirmaciones ilusorias no son propias para introducirlas en un canon como el que debe contener la Analítica.

La Analítica de los principios será pues tan sólo un canon para el juicio, a quien enseña a aplicar los conceptos del entendimiento -que contienen la condición para reglas a priori- a los fenómenos. Por esta causa, aunque tomo propiamente por tema los principios del entendimiento, usaré la denominación de doctrina del juicio, por donde este tema queda señalado con mayor exactitud.

Introducción

Del Juicio transcendental en general

Si el entendimiento en general se define como la facultad de las reglas, será el Juicio la facultad de subsumir bajo reglas, es decir de distinguir si algo se halla o no bajo una regla dada (casus datae legis). La lógica general no tiene preceptos para el juicio y no puede tenerlos. Pues como hace abstracción de todo contenido del conocimiento, no le resta más

quehacer sino descomponer analíticamente la mera forma del conocimiento en conceptos, juicios y raciocinios, y establecer así reglas formales de todo uso del entendimiento. Ahora bien si quisiera enseñar en general cómo ha de subsumirse bajo esas reglas, es decir, como se ha de distinguir si algo se halla o no bajo ellas, no podría hacerlo a su vez más que mediante una regla. Ésta empero, precisamente por ser una regla, exige de nuevo una instrucción del Juicio; y así se advierte que, si bien el entendimiento es capaz de recibir enseñanza y ser armado de reglas, el Juicio en cambio es un talento particular que no puede ser enseñado, sino sólo ejercitado. Es pues lo específico del llamado ingenio natural, cuyo defecto no puede sustituir escuela alguna; pues aunque esta puede ofrecer y, por decirlo así, injertar en un entendimiento limitado reglas abundantes tomadas del conocimiento de otros, sin embargo la facultad de usar correctamente de ellas tiene que pertenecer al aprendiz mismo y ninguna regla de las que pudieran prescribírsele en ese sentido, está asegurada contra un mal uso, si falta ese don natural. Así un médico, un juez, un político puede tener en la cabeza muchas hermosas reglas patológicas, jurídicas o políticas, y ser en ello un gran maestro; y sin embargo puede suceder que en la aplicación tropiece fácilmente, ya sea porque le falte Juicio natural (aunque no entendimiento) y si bien puede conocer lo general in abstracto, no pueda distinguir si un caso in concreto, pertenece o no a la regla, ya sea también porque no se ha adiestrado para ese Juicio con bastantes ejemplos y verdadero ejercicio. Ésta es la única y gran utilidad de los ejemplos, que afinan el Juicio. Pues en lo que se refiere a la exactitud y precisión del conocimiento del entendimiento, más bien perjudican comúnmente, porque sólo raras veces llenan adecuadamente la condición de la regla (como casus in terminis), y además debilitan a menudo el esfuerzo del entendimiento para conocer, según su suficiencia, reglas en general e independientemente de las circunstancias empíricas, y acostumbran a usarlas más bien como fórmulas que como principios. Así los ejemplos son como los vehículos del Juicio, sin los cuales no puede pasar quien carece de talento natural.

Ahora bien, si la lógica general no puede dar preceptos al Juicio, con la transcendental no ocurre lo mismo; de tal modo que hasta parece que esta última tiene como propia función el rectificar y asegurar, por medio de reglas determinadas, el Juicio en el uso del entendimiento puro. Pues para proporcionar al entendimiento amplificación en el campo de los conocimientos puros a priori, como doctrina, por tanto, la filosofía parece no ser necesaria y hasta más bien ser perjudicial, porque después de todos los ensayos hechos hasta ahora, poco o ningún terreno se ha ganado; pero como crítica, para prevenir los malos pasos del juicio (lapsus judicii) en el uso de los pocos conceptos puros del entendimiento, que tenemos, para eso (aunque la utilidad sea sólo negativa) hay que apelar a la filosofía con su penetración y su arte para someterlo todo a examen.

Pero la filosofía transcendental tiene de característico que, además de la regla (o más bien de la condición universal de las reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, puede mostrar al mismo tiempo a priori el caso al que deben dichas reglas ser aplicadas. La causa de la ventaja que, en esta parte, ofrece sobre todas las demás ciencias doctrinales (excepto la matemática) consiste precisamente en que trata de conceptos que deben referirse a priori a sus objetos; por tanto su validez objetiva no puede ser expuesta a posteriori, pues esto dejaría intacta aquella dignidad, sino que debe al mismo tiempo exponer, en características generales pero suficientes, las condiciones bajo las cuales pueden ser dados objetos en concordancia con esos conceptos, sin lo cual éstos quedarían

sin contenido alguno y serían por tanto meras formas lógicas y no conceptos puros del entendimiento.

Esta doctrina transcendental del Juicio contendrá dos capítulos: el primero que trata de la condición sensible bajo la cual tan sólo pueden ser usados los conceptos puros del entendimiento, es decir, del esquematismo del entendimiento puro; el segundo de sus juicios sintéticos que fluyen de los conceptos puros del entendimiento bajo esas condiciones a priori, y están a la base de todos los demás conocimientos a priori, es decir, de los principios del entendimiento puro.

Doctrina transcendental del Juicio (o Analítica de los principios)

PRIMER CAPÍTULO

Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento

En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, tiene que ser la representación del primero homogènea con el segundo, es decir el concepto debe contener aquello que es representado en el objeto a subsumir en él; esto precisamente es lo que significa la expresión: «un objeto está contenido en un concepto». Así el concepto empírico de un plato tiene homogeneidad con el concepto puro geométrico de un círculo, pues que la redondez, pensada en éste, puede intuirse en aquél.

Mas los conceptos puros del entendimiento, si los comparamos con intuiciones empíricas (y aun en general sensibles), son enteramente heterogéneos y no pueden jamás ser hallados en intuición alguna. ¿Cómo es pues posible la subsunción de éstas en aquellos y por ende la aplicación de la categoría a los fenómenos, ya que nadie dirá: esta categoría, por ejemplo la causalidad, puede también ser intuida por los sentidos y está contenida en el fenómeno? Esta cuestión, tan natural e importante, es propiamente la causa que hace necesaria una doctrina transcendental del Juicio, para mostrar la posibilidad por la cual pueden conceptos puros del entendimiento ser aplicados a fenómenos en general. En todas las demás ciencias en donde los conceptos, por los cuales el objeto es pensado en general, no son tan distintos y heterogéneos de aquellos que representan in concreto ese objeto como es dado, es innecesario dar una explicación especial respecto a la aplicación del concepto puro al objeto.

Es pues claro que tiene que haber un tercer término que debe de estar en homogeneidad por una parte con la categoría y por otra parte con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al último. Esa representación medianera ha de ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por una parte, intelectual y por otra, sensible. Tal es el esquema transcendental.

El concepto del entendimiento encierra unidad pura sintética de lo múltiple en general. El tiempo, como condición formal de lo múltiple del sentido interno, por lo tanto, del encadenamiento de todas las representaciones, encierra un múltiple a priori en la intuición pura. Ahora bien, una determinación transcendental del tiempo es homogénea con la categoría (que constituye la unidad de la misma), por cuanto es universal y descansa en una regla a priori. Pero por otra parte es homogénea con el fenómeno, por cuanto el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por eso una aplicación de la categoría a los fenómenos será posible por medio de la determinación transcendental del tiempo que, como esquema de los conceptos puros del entendimiento, sirve de término medio para subsumir los fenómenos en la categoría.

Después de lo que se ha explicado en la deducción de las categorías, es de esperar que nadie tenga duda en decidir la cuestión de si esos conceptos puros del entendimiento son de uso meramente empírico o también de uso transcendental, es decir, si sólo como condiciones de una experiencia posible se refieren a priori a fenómenos o si, como condiciones de la posibilidad de las cosas en general, pueden ser extendidos a objetos en sí mismos (sin alguna restricción a nuestra sensibilidad). Pues ya hemos visto que los conceptos son enteramente imposibles y no pueden tener significación alguna, si un objeto no es dado a ellos o al menos a los elementos de que constan; que por tanto no pueden dirigirse a cosas en sí (sin tomar en cuenta si pueden y cómo pueden sernos dados); que además el único modo como nos son dados objetos es la modificación de nuestra sensibilidad; y finalmente que los conceptos puros a priori, además de la función del entendimiento en la categoría, deben contener a priori condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo del sentido interno), que encierran la condición universal bajo la cual tan sólo puede la categoría ser aplicada a cualquier objeto. Esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual el concepto del entendimiento en su uso está restringido, vamos a llamarla esquema de ese concepto del entendimiento y llamaremos esquematismo del entendimiento puro al proceder del entendimiento con esos esquemas.

El esquema es en sí mismo tan sólo un producto de la imaginación; pero ya que la síntesis de esta última tiene por objeto no una intuición única, sino la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay pues que distinguir el esquema de la imagen. Así cuando pongo cinco puntos uno tras de otro....., es esto una imagen del número cinco. En cambio, cuando sólo pienso un número en general, que puede ser cinco o ciento, ese pensamiento es más la representación de un método para representar, conforme a un cierto concepto, una muchedumbre, (v. g. mil) en una sola imagen, que esta imagen misma, la cual en este último caso, difícilmente podría yo abarcar con la vista y comparar con el concepto. A esa representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a la que yo llamo el esquema de ese concepto.

En realidad, a la base de nuestros conceptos puros sensibles no hay imágenes de los objetos, sino esquemas. Al concepto de un triángulo en general no podría nunca adecuarse imagen alguna del mismo. Pues no alcanzaría la universalidad del concepto, que hace que éste valga para todos, rectángulos o no, sino que estaría siempre limitado a una parte de esa esfera. El esquema del triángulo no puede nunca existir en otra parte que en el pensamiento y significa una regla de la síntesis de la imaginación respecto a las figuras puras en el espacio. Mucho menos aún alcanza nunca un objeto de la experiencia, o imagen del mismo,

el concepto empírico, sino que éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación, como una regla de la determinación de nuestra intuición conforme a un cierto concepto universal. El concepto de perro significa una regla según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de cierto cuadrúpedo, sin estar limitada a alguna particular figura que la experiencia me ofrece, o a la imagen posible que puedo exponer in concreto. Éste esquematismo de nuestro entendimiento, respecto de los fenómenos y de su mera forma, es un arte recóndito en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero manejo difícilmente adivinaremos a la naturaleza y pondremos al descubierto. Todo lo que podemos decir es lo siguiente: la imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva, el esquema de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y como un monograma de la imaginación pura a priori, por el cual y según el cual se hacen posibles las imágenes; éstas empero tienen que enlazarse con el concepto mediante el esquema que ellas indican y no son en sí enteramente congruentes con él mismo. En cambio el esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ser puesto en imagen alguna; es solo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad, según conceptos en general y que expresa la categoría; es un producto transcendental de la imaginación, que se refiere a la determinación del sentido interno en general, según condiciones de su forma (el tiempo), respecto de todas las representaciones, en cuanto éstas en conformidad con la unidad de la apercepción, deben ser comprendidas a priori en un concepto.

Sin detenernos en un árido y fastidioso análisis de lo exigido para los esquemas transcendentales de los conceptos puros del entendimiento en general, vamos a exponerlos mas bien por el orden de las categorías y en conexión con ellas.

La imagen pura de todas las magnitudes (quantorum) ante el sentido externo, es el espacio; la de todos los objetos de los sentidos en general es, empero, el tiempo. El esquema puro de 1a magnitud (quantitatis), como concepto del entendimiento, es el número, que es una representación que comprende la adición sucesiva de uno a uno (homogéneo). Así el número no es otra cosa que la unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general, por la cual produzco yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.

Realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general, aquello pues cuyo concepto en sí mismo señala un ser (en el tiempo); negación, aquello cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo). La oposición de ambos sucede pues en la diferencia del mismo tiempo, como tiempo lleno o tiempo vacío. Puesto que el tiempo es sólo la forma de la intuición, por tanto de los objetos como fenómenos, así lo que en éstos corresponde a la sensación es la materia transcendental de todos los objetos, como cosas en sí (la cosidad, realidad). Ahora bien, toda sensación tiene un grado o magnitud por la cual puede llenar más o menos el mismo tiempo, es decir, el sentido interno con respecto a la misma representación de un objeto, hasta que cesa en nada (0 = negatio). Por eso hay una relación y conexión o, más bien, un tránsito de la realidad a la negación, que hace de toda realidad un quantum representable; y el esquema de una realidad como cantidad de algo, en cuanto este algo llena el tiempo, es precisamente esa continua y uniforme producción de la misma en el tiempo, al descender, en el tiempo, desde la sensación que

tiene un cierto grado, hasta la desaparición de la sensación, o al ascender poco a poco desde la negación hasta la magnitud de la sensación.

El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir la representación de lo real como un substrato de la determinación empírica del tiempo en general, el cual permanece mientras todo lo demás cambia (El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable. Al tiempo pues, que es él mismo inmutable y permanente, corresponde en el fenómeno lo inmutable de la existencia, es decir la substancia, y sólo en ella puede la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos ser determinadas según el tiempo).

El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa en general es lo real, al cual, si es puesto a capricho, sigue siempre algo distinto. Consiste pues en la sucesión de lo múltiple, por cuanto se halla sometida a una regla.

El esquema de la realidad (acción recíproca) o de la causalidad recíproca de las substancias con respecto a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de uno con las de otro, según una regla universal.

El esquema de la posibilidad es la concordancia de la síntesis de diferentes representaciones con las condiciones del tiempo en general (v. g. que lo contrario no puede ser simultáneo en una cosa, sino sólo sucesivo); es pues la determinación de la representación de una cosa en algún tiempo.

El esquema de la realidad es la existencia en un determinado tiempo.

El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.

Se ve pues por todo esto que el esquema de las categorías de la cualidad contiene y hace representable la producción (síntesis) del tiempo mismo en la sucesiva aprehensión de un objeto; el esquema de la cualidad contiene y hace representable la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo, o la ocupación plena del tiempo; el de la relación, contiene y hace representable la relación de las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir según una regla de la determinación del tiempo), y por último el esquema de la modalidad y sus categorías contiene y hace representable el tiempo mismo como el correlato de la determinación de un objeto, según pertenezca y cómo pertenezca al tiempo. Los esquemas pues no son nada más que determinaciones a priori del tiempo, según reglas, y éstas, según el orden de las categorías, se refieren a la serie del tiempo, al contenido del tiempo, a la ordenación del tiempo y por último al conjunto del tiempo, con respecto a todos los objetos posibles.

Así se ve bien que el esquematismo del entendimiento, por medio de la síntesis transcendental de la imaginación, no viene a parar a otra cosa que a la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de la apercepción como función que corresponde al sentido interno (receptividad). Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son pues las verdaderas y únicas condiciones que permiten proporcionar a esos conceptos una relación con los objetos y por ende una

significación y las categorías, al cabo, no tienen más uso posible que uno empírico, pues que sólo sirven para someter fenómenos a reglas universales de síntesis, mediante fundamentos de una unidad necesaria a priori (a causa de la necesaria reunión de toda conciencia en una apercepción originaria) y capacitar esos fenómenos de ese modo para un enlace general en una experiencia.

Pero todos nuestros conocimientos están en el conjunto de toda la experiencia posible y la verdad transcendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la referencia universal a toda la experiencia posible.

Mas se advierte también enseguida que si bien los esquemas de la sensibilidad son los que realizan las categorías, sin embargo también las restringen, es decir, las limitan a condiciones que están fuera del entendimiento (en la sensibilidad). Por eso es el esquema propiamente el fenómeno (Phaenomenon) o concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría (Numerus est quantitas phoenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon, aeternitas necessitas phaenomenon etc...) Si eliminamos una condición restrictiva, amplificamos, según parece, el concepto anteriormente restringido; así debieran las categorías, en su significación pura, sin ninguna condición de la sensibilidad, valer para las cosas en general, tales como ellas son, mientras que sus esquemas sólo las representarían como ellas aparecen, teniendo las categorías así una significación independiente de todo esquema y mucho más extensa. Y en realidad conservan, los conceptos puros del entendimiento una significación, aun después de haber separado toda condición sensible; pero es una significación solamente lógica, la significación de la simple unidad de representaciones, a la cual empero ningún objeto es dado y por tanto ninguna significación que pudiera proporcionarnos un concepto del objeto. Así por ejemplo la substancia, si eliminamos la determinación sensible de la permanencia, no significaría nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto (sin ser predicado de otra cosa). Mas con esa representación nada puedo hacer, porque no me señala qué determinaciones tiene esa cosa que ha de valer como sujeto primero. Así pues, sin los esquemas, son las categorías solamente funciones del entendimiento para conceptos, y no representan objeto alguno. Esta significación se las da luego la sensibilidad que realiza el entendimiento, restringiéndolo al mismo tiempo.

Doctrina transcendental del Juicio (o Analítica de los principios)
SEGUNDO CAPÍTULO

Sistema de todos los principios del entendimiento puro

En el anterior capítulo hemos considerado el Juicio transcendental solo según las condiciones generales bajo las cuales está autorizado para usar los conceptos puros del entendimiento en juicios sintéticos. Nuestro tema es ahora exponer en enlace sistemático

los juicios que el entendimiento, con esa crítica cautela, lleva a cabo realmente a priori; para ello deberá darnos sin duda nuestra tabla de las categorías la dirección natural y segura. Pues precisamente la referencia de las categorías a la experiencia posible es la que debe constituir todo conocimiento puro a priori del entendimiento y la relación de las categorías con la sensibilidad en general expondrá todos los principios transcendentales del uso del entendimiento, íntegros y en un sistema.

Los principios a priori tienen ese nombre no sólo porque contienen los fundamentos de otros juicios, sino también porque no se fundan ellos mismos en otros conocimientos más altos y generales. Sin embargo esa propiedad no los dispensa siempre de una prueba. Pues aunque ésta no pudiera llevarse objetivamente por estar más bien a la base de todo conocimiento de su objeto, sin embargo, esto no impide que sea posible y hasta necesario producir una prueba, sacándola de las fuentes subjetivas de la posibilidad de un conocimiento del objeto en general, porque la proposición, si no, despertaría siempre la más grave sospecha de ser una afirmación obtenida por sorpresa.

En segundo lugar, nos limitaremos a aquellos principios que se refieren a las categorías. Los principios de la estética transcendental, según los cuales el espacio y el tiempo son las condiciones de la posibilidad de todas las cosas, como fenómenos, así como la restricción de esos principios, a saber: que no pueden referirse a cosas en sí mismas, no pertenecen al delimitado campo de nuestra investigación. Tampoco los principios matemáticos constituyen parte alguna de este sistema, porque son sacados de la intuición solamente y no de los conceptos puros del entendimiento; sin embargo su posibilidad, ya que son juicios sintéticos a priori, hallará lugar aquí necesariamente, no ciertamente para demostrar su exactitud y certeza apodíctica, cosa que no necesitan, sino para hacer comprensible y deducir la posibilidad de semejantes evidentes conocimientos a priori.

Pero tendremos que hablar también del principio de los juicios analíticos y ello en oposición al de los sintéticos, que es precisamente el objeto de nuestro tema; porque precisamente esa oposición libra la teoría de los últimos de toda mala inteligencia y la pone ante los ojos claramente en su naturaleza peculiar.

Primera sección del sistema de los principios del entendimiento puro

Del principio supremo de todos los juicios analíticos

Sea cual fuere el contenido de nuestro conocimiento y el modo como éste se refiera al objeto, es condición universal, aunque sólo negativa, de todos nuestros juicios, que no se contradigan a sí mismos; sin lo cual esos juicios en sí mismos (aun sin referencia al objeto) no son nada. Mas aunque no haya en nuestro juicio contradicción alguna, puede sin embargo el juicio enlazar los conceptos como el objeto no lo comporta o también sin que

haya fundamento alguno, ni a priori ni a posteriori, que justifique semejante juicio; y así un juicio, a pesar de estar libre de contradicción interna, puede aún ser o falso o falto de fundamento.

La proposición: «a ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga», llámase principio de contradicción y es un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad; por lo cual pertenece solamente a la lógica, pues vale para los conocimientos como conocimientos en general, prescindiendo de su contenido, y dice que la contradicción los aniquila enteramente y los suprime.

Pero de ese principio puede hacerse también un uso positivo, es decir, no sólo para excluir la falsedad y el error (en cuanto descansan en la contradicción) sino también para conocer la verdad. Pues, si el juicio es analítico, sea afirmativo o negativo, tiene que ser siempre conocida su verdad suficientemente según el principio de contradicción. Pues lo contrario de aquello que en el conocimiento del objeto incide y es pensado como concepto, tendrá siempre correctamente que ser negado, pero el concepto mismo del objeto habrá de ser afirmado, porque su contrario contradiría al objeto.

Por eso debemos dar al principio de contradicción el valor de principio universal y plenamente suficiente de todo conocimiento analítico; pero su importancia y utilidad, como criterio suficiente de la verdad, no va más lejos. Pues el que ningún conocimiento pueda contrariarlo, hace que ese principio sea conditio sine qua non, pero no fundamento, que determine la verdad de nuestro conocimiento. Como nos ocupamos propiamente sólo de la parte sintética de nuestro conocimiento, tendremos siempre cuidado de no hacer nunca nada contra este principio inviolable, mas no podremos nunca esperar de él conclusión alguna acerca de la verdad de esa especie de conocimiento.

Pero hay una fórmula de ese principio famoso, aunque desprovisto de todo contenido y simplemente formal, que encierra una síntesis que se ha mezclado con él por imprevisión y en modo totalmente innecesario. Dice esa fórmula: «es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo». Aparte de que aquí se introduce superfluamente la certeza apodíctica (con la palabra imposible), que debe de suyo desprenderse de la proposición, ésta queda afectada por la condición del tiempo, como si dijéramos: Una cosa, A, que es algo, B, no puede en el mismo tiempo ser no-B; pero puede muy bien ser ambas cosas (B y no-B) sucesivamente. Un hombre, por ejemplo, que es joven no puede ser al mismo tiempo viejo; pero puede ser en un tiempo joven y en otro tiempo no joven, es decir, viejo. Ahora bien, el principio de contradicción, como principio meramente lógico, no debe limitar sus expresiones a las relaciones de tiempo; por eso esa fórmula es contraria a la intención del principio. La mala inteligencia proviene tan sólo de que un predicado de una cosa ha sido separado primero del concepto de ella y después se une lo contrario a ese predicado, lo cual no produce nunca contradicción con el sujeto, sino con sus predicados enlazados sintéticamente al sujeto, y la produce sólo cuando el primero y segundo predicado son afirmados al mismo tiempo. Si yo digo: «Un hombre que es ignorante no es sabio», hay que añadir la condición «al mismo tiempo»; pues el ignorante en un momento dado puede muy bien ser sabio en otro. Pero si digo: «Ningún ignorante es sabio», esta proposición es analítica, porque la nota (ignorancia) entra a constituir también el concepto del sujeto y entonces la proposición negativa es clara inmediatamente por el principio de contradicción, sin que haya de

añadirse la condición: «al mismo tiempo». Ésta es la causa por la cual he variado antes la fórmula del principio de tal modo que la naturaleza de una proposición analítica quede claramente expresada.

Segunda sección del sistema de los principios del entendimiento puro

Del principio supremo de todos los juicios sintéticos

La explicación de la posibilidad de los juicios sintéticos es un problema de que no tiene que ocuparse para nada la lógica general, ni siquiera conocer su nombre. Pero en una lógica transcendental es el asunto más importante de todos y aun el único, si se habla de la posibilidad de juicios sintéticos a priori, como asimismo de las condiciones y extensión de su validez. Pues una vez terminado ese asunto puede la lógica transcendental satisfacer perfectamente su propósito, a saber: determinar la extensión y los límites del entendimiento puro.

En el juicio analítico permanezco dentro del concepto dado, para decidir algo sobre él. ¿Es afirmativo? Pues entonces atribuyo a ese concepto sólo aquello que era ya pensado en él. ¿Es negativo? Entonces excluyo de él solamente su contrario. Pero en el juicio sintético debo salir del concepto dado para considerar, en relación con éste, algo totalmente distinto de lo en él pensado, relación que no es nunca ni de identidad ni de contradicción y por la cual no puede conocerse en el juicio mismo ni la verdad ni el error.

Concedido, pues, que se deba salir de un concepto dado para compararlo sintéticamente con otro, queda un tercer requisito, en el cual solamente puede originarse la síntesis de ambos conceptos. Y ¿qué es este tercer requisito sino el medium de todos los juicios sintéticos? Sólo hay un conjunto, en el cual están contenidas todas nuestras representaciones, es a saber: el sentido interno y la forma del mismo a priori: el tiempo. La síntesis de las representaciones descansa en la imaginación, pero la unidad sintética de las mismas (que se requiere para el juicio), descansa en la unidad de la apercepción. Aquí habrá pues que buscar la posibilidad de los juicios sintéticos y, como las tres contienen las fuentes de las representaciones a priori, también habrá que buscar aquí la posibilidad de los juicios sintéticos puros y aun serán estos necesarios por esos fundamentos, si ha de llevarse a cabo, un conocimiento de objetos que descanse solamente en la síntesis de las representaciones.

Si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y poner en el mismo significación y sentido, debe el objeto poder ser dado de alguna manera. Sin eso, son los conceptos vanos y aunque en realidad hemos pensado, nada hemos conocido por ese pensamiento; no hemos hecho sino jugar con representaciones. Darse un objeto -si ello no ha de entenderse sólo mediatamente, sino como exponerlo inmediatamente en la

intuición- no es otra cosa que referir su representación a la experiencia (real o al menos posible). El espacio y el tiempo mismos, tan puros de todo lo empírico como son estos conceptos, y tan cierto como es que son representados enteramente a priori en el espíritu, carecerían de validez objetiva, de sentido y significación si no se mostrara su uso necesario en los objetos de la experiencia; es más, su representación es un simple esquema que se refiere siempre a la imaginación reproductiva, que evoca los objetos de la experiencia, sin los cuales carecerían de significación; y así ocurre con todos los conceptos sin distinción.

La posibilidad de la experiencia es pues lo que da a todos nuestros conocimientos a priori realidad objetiva. Ahora bien, la experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual la experiencia no sería siquiera conocimiento, sino una rapsodia de percepciones, incapaces de juntarse en una contextura según reglas de una conciencia (posible) continuamente enlazada y, por tanto, en la unidad transcendental y necesaria de la apercepción. La experiencia tiene, pues, como fundamento, principios de su forma a priori, a saber: reglas universales de la unidad, en la síntesis de los fenómenos, cuya objetiva realidad como condiciones necesarias puede siempre mostrarse en la experiencia y aun en su posibilidad. Fuera de esa referencia, empero, son enteramente imposibles, las proposiciones sintéticas a priori, porque no tienen el tercer requisito, a saber: un objeto en el cual la unidad sintética de sus conceptos, pueda mostrar realidad objetiva.

Por eso, aunque conocemos del espacio en general o de las figuras que la imaginación productiva dibuja en él, muchas cosas a priori en juicios sintéticos, de suerte que realmente no necesitamos para ello experiencia alguna, este conocimiento no sería nada, sería ocuparse con una mera fantasía, si el espacio no hubiera de considerarse como la condición de los fenómenos que constituyen la materia de la experiencia externa; por eso esos juicios sintéticos puros se refieren, aunque sólo mediatamente, a la experiencia posible o más bien a la posibilidad misma de la experiencia y sólo en ello fundamentan la validez objetiva de su síntesis.

Ya que la experiencia, pues, como síntesis empírica es en su posibilidad la única especie de conocimiento que da realidad a toda otra síntesis, tiene ésta también, como conocimiento a priori, verdad (coincidencia con el objeto) sólo porque no encierra más que lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general.

El principio supremo de todos los juicios sintéticos es pues: todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible.

De esa manera, los juicios sintéticos a priori son posibles cuando las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de la misma, en una apercepción transcendental, son referidas por nosotros a un conocimiento de experiencia posible en general y decimos: las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético a priori.

Tercera sección del sistema de los principios del entendimiento puro

Representación sistemática de todos los principios sintéticos del mismo

Que en general existan principios, es cosa que debemos atribuir exclusivamente al entendimiento puro, el cual no es sólo la facultad de las reglas, con respecto a lo que acontece, sino aun la fuente misma de los principios, según la cual todo (cuanto pueda presentársenos como objeto) se halla necesariamente bajo reglas, porque sin éstas nunca podría sobrevenir a los fenómenos conocimiento alguno de un objeto correspondiente. Las mismas leyes naturales, si se consideran como principios del uso empírico del entendimiento, llevan consigo al mismo tiempo una expresión de necesidad, por lo tanto la sospecha al menos de que han sido determinadas por fundamentos valederos a priori y antes de toda experiencia. Pero sin distinción hállanse todas las leyes de la naturaleza bajo superiores principios del entendimiento, ya que se limitan a aplicar éstos a determinados casos del fenómeno. Estos principios solos dan pues el concepto, que contiene la condición y como el exponente para una regla en general; la experiencia empero da el caso que se halla bajo la regla.

Propiamente no puede haber peligro de que se tomen los principios meramente empíricos por principios del entendimiento puro, o recíprocamente; pues la necesidad según conceptos -que distingue a éstos últimos y cuya falta se percibe fácilmente en cualquier proposición empírica, por mucho valor universal que tenga- puede sin dificultad prevenir esa confusión. Pero hay principios puros a priori, que yo sin embargo no quisiera atribuir propiamente al entendimiento puro, porque no están sacados de conceptos puros, sino de intuiciones puras (aunque por medio del entendimiento); el entendimiento empero es la facultad de los conceptos. La matemática posee tales principios; pero su aplicación a la experiencia y por tanto su validez objetiva y aun la posibilidad de semejante conocimiento sintético a priori (la deducción del mismo) descansa sin embargo siempre en el entendimiento puro.

Por eso, entre mis principios no enumeraré los de la matemática, pero sí aquellos en que se funda la posibilidad y validez objetiva a priori de esta ciencia y que por lo tanto pueden considerarse como Principium de esos principios, y van de los conceptos a la intuición, no de la intuición a los conceptos.

En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible, el uso de su síntesis es matemático o dinámico; pues se dirige unas veces a la intuición, otras a la existencia de un fenómeno en general. Las condiciones a priori de la intuición son empero totalmente necesarias, respecto de una experiencia posible, mientras que las de la existencia de los objetos de una posible intuición empírica son en sí sólo contingentes. Por eso los principios del uso matemático tendrán necesidad incondicionada, o sea apodíctica; los del uso dinámico, en cambio, tendrán ciertamente también el carácter de una necesidad

a priori, mas sólo bajo la condición del pensar empírico, en una experiencia; por lo tanto, sólo en modo mediato e indirecto, sin contener por consiguiente aquella inmediata evidencia (puesta a salvo sin embargo su certeza. referida en general a la experiencia) que es propia de los primeros. Todo esto empero podrá juzgarse mejor al terminar este sistema de los principios.

La tabla de las categorías nos da la pauta natural para la tabla de los principios, porque éstos no son otra cosa que las reglas del uso objetivo de aquellas. Todos los principios del entendimiento puro son pues:

1

Axiomas de la intuición.

2

Anticipaciones de la percepción.

3

Analogías de la experiencia.

4

Postulados del pensar empírico en general.

Estas denominaciones las he elegido con cuidado, para que no pasen desapercibidas las diferencias respecto a la evidencia y el empleo de estos principios. Mas pronto se verá que, en lo que se refiere tanto a la evidencia como a la determinación de los fenómenos a priori, según las categorías de la cantidad y de la cualidad (si se atiende tan solo a la forma de estas últimas), los principios de las mismas se distinguen de los otros dos considerablemente, en que si bien todos son susceptibles de una certeza plena, la de aquellos es intuitiva y la de éstos sólo discursiva. Por eso llamaré a aquellos principios matemáticos y a éstos dinámicos. Pero se ha de advertir que aquí no me refiero ni a los principios de la matemática en un caso, ni a los principios de la dinámica general (física) en el otro, sino solamente a los del entendimiento puro con relación al sentido interno (sin distinción de las representaciones dadas en él), por medio de los cuales todos aquellos reciben su posibilidad. Los he denominado pues más bien por su aplicación que por su contenido. Y paso a su consideración, en el mismo orden en que han sido presentados en la tabla.

1.- AXIOMAS DE LA INTUICIÓN

Su principio es: Todas las intuiciones son magnitudes extensivas.

Prueba:

Todos los fenómenos contienen, según su forma, una intuición en el espacio y el tiempo, que está a priori a la base de todos ellos. No pueden pues ser aprehendidos, o sea recogidos en la conciencia empírica, sino por medio de la síntesis de lo múltiple, mediante la cual se producen las representaciones de un determinado espacio o tiempo; es decir, por medio de la composición de lo semejante y la conciencia de la unidad sintética de ese múltiple (semejante). La conciencia empero de lo semejante múltiple en la intuición en general, en cuanto por ella es posible la representación de un objeto, es el concepto de una magnitud (quanti). Así pues, la percepción misma de un objeto como fenómeno es sólo posible mediante la misma unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible dada, por la cual la unidad de la composición de lo múltiple semejante es pensada en el concepto de una magnitud, es decir: los fenómenos son todos ellos magnitudes y magnitudes extensivas, porque, como intuiciones en el espacio o en el tiempo, tienen que ser representadas por la misma síntesis por la cual el espacio y el tiempo son en general determinados.

Llamo magnitud extensiva aquella en que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y la precede, pues, necesariamente). No puedo representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla con el pensamiento, es decir sin producir todas sus partes poco a poco, desde un punto, y así dibujar esa intuición. Lo mismo ocurre con el tiempo, por corto que sea. Pienso en el tránsito sucesivo de un momento a otro, por donde, mediante todas las partes de tiempo y su adición, prodúcese finalmente una determinada magnitud de tiempo. Como la mera intuición de todos los fenómenos es el espacio o el tiempo, todo fenómeno, como intuición, es una magnitud extensiva, puesto que no puede ser conocido más que mediante una síntesis sucesiva de parte a parte en la aprehensión. Todos los fenómenos son pues ya intuidos como unos agregados (muchedumbre de partes dadas anteriormente), lo cual no ocurre en toda especie de magnitudes, sino sólo en las que son aprehendidas y representadas por nosotros extensivamente.

En esta síntesis sucesiva de la imaginación productiva en la creación de figuras fúndase la matemática de la extensión (geometría) con sus axiomas, que expresan las condiciones de la intuición sensible a priori, bajo las cuales tan sólo puede realizarse el esquema de un concepto puro del fenómeno exterior, por ejemplo: «entre dos puntos no hay más que una recta posible», «dos rectas no encierran un espacio», etc... Éstos son los axiomas que se refieren propiamente sólo a magnitudes (quanta) como tales.

Pero en lo que se refiere a la magnitud (quantitas), es decir a la respuesta que se da a esta pregunta: ¿Cómo es de grande tal cosa?, no hay para ella axiomas en el sentido propio, aunque varias de esas proposiciones son sintéticas e inmediatamente ciertas (indemonstrabilia). Pues la proposición siguiente: cantidades iguales, añadidas o sustraídas a cantidades iguales, dan cantidades iguales, es analítica, porque tengo inmediatamente

conciencia de la identidad de una y otra producción de magnitud; los axiomas empero han de ser proposiciones sintéticas. En cambio las proposiciones evidentes de la relación numérica, si bien son sintéticas, no son universales, como las de la geometría, y por eso no pueden llamarse axiomas, sino fórmulas numéricas. La proposición: 7 + 5 = 12 no es analítica. Pues ni en la representación de 7, ni en la de 5, ni en la representación de la composición de ambas pienso yo el número 12; no se trata aquí de que yo deba pensarlo en la adición de ambas, pues en la proposición analítica la cuestión es sólo la de si yo pienso realmente el predicado en la representación del sujeto). Pero aunque sintética, es sin embargo una proposición particular. Por cuanto se atiende aquí sólo a la síntesis de lo semejante (las unidades), no puede la síntesis ocurrir más que de una única manera, aunque el uso de esos números es luego universal. Cuando yo digo: con tres líneas, dos de las cuales juntas son mayores que la tercera, se puede trazar un triángulo, tengo la mera función de la imaginación productiva, que puede trazar las líneas más largas y más cortas y hacer que se encuentren en todos los ángulos que quiera. En cambio el número 7 no es posible más que de una única manera y así mismo el número 12, producido por la síntesis del primero con 5. Semejantes proposiciones no deben pues, llamarse axiomas (pues habría infinitos de éstos) sino fórmulas numéricas.

Este principio transcendental de la matemática de los fenómenos da a nuestro conocimiento a priori una gran ampliación. Pues sólo él es el que hace que la matemática pura sea aplicable en toda su precisión a objetos de la experiencia, cosa que sin ese principio no se vería por sí misma claramente y hasta ha ocasionado más de una contradicción. Los fenómenos no son cosas en sí mismas. La intuición empírica es sólo posible por medio de la pura (del espacio y del tiempo); lo que la geometría dice, pues, de ésta, vale sin objeción para aquella y los subterfugios que suponen que los objetos de los sentidos pueden no ser conformes a las reglas de la construcción en el espacio (v. g. de la infinita divisibilidad de las líneas o de los ángulos) deben desaparecer. Pues de ese modo se negaría al espacio, y con él a la vez a toda la matemática, validez objetiva, y no se sabría por qué y hasta dónde es aplicable a los fenómenos. La síntesis de los espacios y tiempos, como síntesis de la forma esencial de toda intuición, es, al mismo tiempo, lo que hace posible la aprehensión del fenómeno, y por lo tanto toda experiencia externa y por consiguiente también todo conocimiento de los objetos de la misma; y lo que la matemática, en su uso puro, demuestra de aquella (forma), vale también necesariamente para ésta (experiencia externa). Toda objeción a esto es insistente argucia de una razón mal instruida que, erróneamente, piensa separar los objetos de los sentidos, de la condición formal de nuestra sensibilidad y, aunque sólo son fenómenos, se los representa como objetos en sí mismos, dados al entendimiento; si así fueran, de seguro que no podríamos conocer nada de ellos sintéticamente a priori, y por tanto tampoco mediante puros conceptos del espacio; y la ciencia que determina éstos, la geometría, no sería posible.

2.- ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCIÓN

Su principio es: en todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene magnitud intensiva, o sea un grado.

Prueba:

Percepción es la conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual al mismo tiempo hay sensación. Los fenómenos, como objetos de la percepción, no son intuiciones puras (meramente formales), como el espacio y el tiempo (pues éstas no pueden ser percibidas en sí). Contienen pues, sobre la intuición, además, las materias para algún objeto en general (por donde, en el espacio o en el tiempo, algo existente es representado), o sea lo real de la sensación, como representación meramente subjetiva; en ésta sólo podemos tener conciencia de que el sujeto está afectado y referimos esa representación subjetiva a un objeto en general. Ahora bien, de la conciencia empírica a la pura es posible un cambio gradual, en el cual lo real desaparezca enteramente, quedando sólo una conciencia formal (a priori) de lo múltiple en el espacio y el tiempo. Es pues posible una síntesis de la producción cuantitativa de una sensación, desde su comienzo, en la intuición pura = 0, hasta una magnitud cualquiera. Como la sensación en sí no es una representación objetiva, y en ella no está ni la intuición del espacio, ni la del tiempo, no le corresponderá magnitud extensiva, pero sí alguna magnitud (en la aprehensión de la sensación, en la cual la conciencia empírica puede ascender, en cierto tiempo, desde nada = 0, hasta su medida dada), esto es, una magnitud intensiva, en correspondencia con la cual deberá atribuir a todos los objetos de la percepción, en cuanto ésta contiene sensación, una magnitud intensiva o sea un grado del influjo sobre el sentido.

Todo conocimiento, por medio del cual puedo conocer y determinar a priori lo que pertenece al conocimiento empírico, puede llamarse anticipación; y sin duda es ésta la significación con que Epicuro usaba su término de . Mas como hay algo en los fenómenos que nunca es conocido a priori y que por lo tanto constituye la diferencia peculiar entre el conocimiento empírico y el conocimiento a priori, es a saber, la sensación (como materia de la percepción), se sigue de aquí que ésta es propiamente la que no puede ser anticipada. En cambio, las determinaciones puras en el espacio y el tiempo, tanto respecto de la figura como de la magnitud, podemos llamarlas anticipaciones de los fenómenos, porque representan a priori todo cuanto pueda siempre darse a posteriori en la experiencia. Pero suponiendo que se encuentre algo, sin embargo, que se pueda conocer a priori en toda sensación, como sensación en general (sin que se dé una particular), esto merecería ser llamado anticipación, en sentido excepcional; porque parece extraño anticiparse a la experiencia en aquello precisamente que se refiere a su materia, la cual sólo en ella puede recogerse. Y así ocurra aquí realmente.

La aprehensión mediante la mera sensación llena sólo un momento (si no considero la sucesión de muchas sensaciones). Considerada como algo en el fenómeno, esto es, como algo cuya aprehensión no es una síntesis sucesiva que pase de las partes a la representación total, no tiene pues magnitud extensiva; la falta de sensación en el mismo momento, representaría este momento como vacío, por lo tanto igual a 0. Ahora bien, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación, es realidad (realitas phaenomenon); lo que corresponde a la falta de la misma, es negación, = 0. Mas toda sensación es capaz de una reducción, de tal modo que puede decrecer y, poco a poco, desaparecer. Por tanto, entre la realidad en el fenómeno y la negación, hay una conexión continua de muchas posibles sensaciones intermedias; la diferencia entre una y otra es siempre más pequeña que la diferencia entre la sensación dada y el cero o negación total. Esto es: lo real en el fenómeno

tiene siempre una magnitud, pero ésta no se halla en la aprehensión, ya que la aprehensión mediante la mera sensación ocurre en un momento y no por medio de la síntesis sucesiva de muchas sensaciones, y por tanto no va de las partes al todo. Tiene pues una magnitud, pero no extensiva.

Ahora bien, llamo magnitud intensiva a aquella que es aprehendida sólo como unidad y en la cual la multiplicidad no puede ser representada más que por aproximación a la negación, al 0. Así toda realidad en el fenómeno tiene magnitud intensiva, es decir, un grado. Si se considera esa realidad como causa (sea de la sensación o de otra realidad en el fenómeno, v. g., de un cambio), entonces el grado de la realidad, como causa, se llama momento, por ejemplo: el momento de la gravedad; porque el grado señala sólo la magnitud, cuya aprehensión no es sucesiva, sino momentánea. Esto, empero, lo trato aquí sólo de pasada, pues no me ocupo por ahora de la causalidad.

Así, pues, toda sensación, y por tanto toda realidad en el fenómeno, por pequeña que sea, tiene un grado, es decir, una magnitud intensiva, que siempre puede disminuir; y entre realidad y negación hay una continua conexión de realidades posibles y de posibles percepciones más pequeñas. Todo color, v. g. el rojo, tiene un grado, el cual, por pequeño que sea, nunca es el más pequeño; y lo mismo ocurre con el calor, el momento de la gravedad, etc...

La propiedad que tienen las magnitudes, de que ninguna parte de ellas es la más pequeña posible (parte simple), se llama continuidad. El tiempo y el espacio son quanta continua, porque no puede darse parte alguna que no esté inclusa entre límites (puntos y momentos) y por tanto toda parte es a su vez un espacio o un tiempo. El espacio se compone pues de espacios y el tiempo de tiempos. Los puntos y los momentos son sólo límites, es decir, sitios de su limitación; los sitios, empero, suponen ya esas intuiciones que han de limitar o determinar y ni el espacio ni el tiempo puede componerse de meros sitios, considerados como partes que pudieran darse antes del espacio o del tiempo. Esas magnitudes pueden llamarse también fluyentes porque la síntesis (de la imaginación productiva) en su producción es un progreso en el tiempo, cuya continuidad suele señalarse particularmente por medio de la expresión fluir, pasar.

Todos los fenómenos en general son según esto magnitudes continuas, tanto según su intuición, en la cual son extensivas, como según la mera percepción (sensación y por tanto realidad) en la cual son intensivas. Si la síntesis de lo múltiple del fenómeno es interrumpida, entonces es ella un agregado de muchos fenómenos (y no propiamente fenómeno como un quantum), el cual es producido no por medio de la mera progresión de la síntesis productiva de un cierto modo, sino por repetición de una síntesis que siempre cesa. Si llamo quantum de dinero a 13 táleros, es mi denominación exacta, siempre que entienda por ello el contenido de un marco de plata fina; pues éste, en todo caso, es una magnitud continua, en la cual no hay parte alguna que sea la mínima, sino que cualquier parte podría constituir una moneda, la cual a su vez contendría materia para monedas aún más pequeñas. Mas si mi denominación significa 13 táleros redondos, es decir, otras tantas piezas de moneda (sea cual fuere su contenido de plata), entonces es improcedente llamar a eso un quantum de táleros y debe decirse que es un agregado, es decir, un número de piezas

de moneda. Ahora bien, en todo número debe haber una unidad como base; por eso es el fenómeno, considerado como unidad, siempre un quantum y, como tal, un continuo.

Si pues todos los fenómenos, considerados extensiva o intensivamente, son magnitudes continuas, la proposición siguiente: «todo cambio (tránsito de una cosa de uno a otro estado), es continuo» podría demostrarse aquí fácilmente y con evidencia matemática, si la causalidad de un cambio en general no estuviera totalmente fuera de los límites de una filosofía transcendental y no supusiera principios empíricos. Pues el que sea posible una causa que mude el estado de las cosas, es decir las determine a lo opuesto de cierto estado dado, es cosa de la que el entendimiento a priori no nos da indicio alguno; no solamente porque no ve la posibilidad de ello (pues esa visión nos falta en muchos conocimientos a priori) sino porque la variabilidad se refiere solamente a ciertas determinaciones de los fenómenos, que sólo la experiencia puede enseñar, mientras que su causa hay que hallarla en lo inmutable. Mas como no tenemos ante nosotros nada de que podamos valernos, sino los conceptos fundamentales puros de toda experiencia posible, entre los cuales no debe haber nada empírico, resulta que no podemos, sin alterar la unidad del sistema, anticipar nada de la ciencia universal de la naturaleza, que está edificada sobre ciertas experiencias fundamentales.

Sin embargo no faltan pruebas de la gran influencia que tiene este principio nuestro para anticipar percepciones y aun para suplir su falta, impidiendo todas las conclusiones falsas que pudieran sacarse por ausencia de percepción.

Si toda realidad en la percepción tiene un grado, entre el cual y la negación hay una infinita serie de grados, siempre menores, y sin embargo cada sentido debe tener un grado determinado de receptividad de las sensaciones, resulta que no hay percepción alguna posible, y por tanto experiencia alguna posible, que muestre una total falta de toda realidad en el fenómeno, sea inmediata, sea mediatamente (cualquiera que sea la vuelta que se dé en el razonamiento), es decir que de la experiencia nunca puede sacarse una prueba del espacio vacío o de un tiempo vacío. Pues la falta total de realidad, en la intuición sensible, en primer lugar no puede ser percibida, y en segundo lugar no puede ser deducida de ningún fenómeno singular, ni de la diferencia de grado de su realidad, y por último, no debe ser nunca admitida para explicar ésta. Pues si bien la intuición toda de un determinado espacio o tiempo es por completo real, es decir, ninguna parte de la misma es vacía, sin embargo, como toda realidad tiene su grado que, en una y la misma magnitud extensiva del fenómeno, puede disminuir hasta nada (el vacío) por infinitos estadios, debe de haber infinitos grados diferentes con los cuales se llene espacio o tiempo y las magnitudes intensivas deben poder ser, en diferentes fenómenos, mayores o menores, aun cuando la magnitud extensiva de la intuición sea igual.

Vamos a dar un ejemplo. Casi todos los físicos, al percibir una gran diferencia en la cantidad de materia de diversa especie, en un mismo volumen (ora por el momento de la gravedad o peso, ora por el momento de la resistencia, frente a otras materias en movimiento), sacan unánimemente la conclusión siguiente: ese volumen (magnitud extensiva del fenómeno), en todas las materias, tiene que estar vacío, si bien en diferente medida. ¿Quién creyera nunca que estos físicos, en su mayor parte mecánicos y matemáticos, fundan esa conclusión suya exclusivamente en una suposición metafísica, que

tanto se precian de evitar? Pues lo hacen cuando admiten que lo real en el espacio (no puedo llamarlo aquí impenetrabilidad o peso, porque éstos son conceptos empíricos) es en todas partes idéntico y no puede distinguirse más que por magnitud extensiva, es decir, por muchedumbre. A esta suposición, para la cual no pueden tener en la experiencia fundamento alguno y que por lo tanto es meramente metafísica, opongo yo una prueba transcendental, la cual ciertamente no ha de explicar la diferencia en la ocupación del espacio, pero en cambio suprime por completo la supuesta necesidad de aquella suposición, según la cual no puede explicarse la referida diferencia más que admitiendo espacios vacíos; mi modo de ver tiene, además, la ventaja de que pone el entendimiento en libertad para pensar esa diferencia de alguna otra manera, si es que la explicación física hace necesaria para esto alguna hipótesis. Pues, como vemos, aunque espacios iguales estén completamente ocupados por diferentes materias, hasta no dejar, en ninguno de ellos, un solo punto en donde no se hallen presentes espacio y materia, sin embargo, todo lo real, en la misma cualidad, tiene su grado (de resistencia o de peso) y éste puede, sin disminución de la magnitud extensiva o muchedumbre, ser más y más pequeño, hasta el infinito, antes de que la cualidad llegue al vacío y desaparezca. Así una expansión, que ocupa un espacio, por ejemplo un calor y del mismo modo cualquier otra realidad (en el fenómeno) puede disminuir de grado hasta el infinito, sin dejar en lo más mínimo vacía la más pequeña parte de ese espacio, y no por eso dejará de ocupar el espacio, con ese su pequeño grado, lo mismo que otro fenómeno con otro grado mayor. Mi intención aquí no es, en modo alguno, la de sostener que tal ocurre en efecto con la diversidad de materias en su peso específico, sino sólo exponer, por un principio del entendimiento puro, que la naturaleza de nuestras percepciones hace posible una explicación semejante, y que se yerra cuando se admite que lo real del fenómeno es igual en grado y sólo se diferencia por la agregación y la magnitud extensiva de ésta, como también se yerra cuando se afirma esto por virtud de un supuesto principio del entendimiento a priori.

Sin embargo esta anticipación de la percepción tiene siempre algo de extraño para el investigador acostumbrado a lo transcendental y hecho por ende a la circunspección; suscita cierta duda sobre cómo el entendimiento pueda anticipar una proposición sintética como es la del grado de todo lo real en los fenómenos y por tanto la de la posibilidad de distinguir interiormente la sensación misma, cuando se hace abstracción de su cualidad empírica. Así pues no es indigna de ser resuelta la cuestión siguiente: ¿cómo puede el entendimiento pronunciarse aquí sintéticamente, a priori, sobre fenómenos y aun anticiparlos en lo que es propia y meramente empírico, en lo que toca a la sensación?

La cualidad de la sensación es siempre meramente empírica y no puede ser representada a priori (v. g. colores, gusto, etc.) Pero lo real que corresponde en general a las sensaciones, en oposición a la negación = 0, representa tan sólo algo cuyo concepto contiene en sí un ser, y no significa nada más que la síntesis en una conciencia empírica en general. En el sentido interno efectivamente puede la conciencia empírica elevarse desde 0 hasta cualquier grado mayor, de tal modo que una y la misma magnitud extensiva de la intuición (v. g. superficie iluminada) produzca una sensación igualmente grande que un agregado de muchas otras (menos iluminadas) juntas. Se puede pues hacer por completo abstracción de las magnitudes extensivas del fenómeno y representarse sin embargo en la mera sensación, en un momento, una síntesis de incremento uniforme, desde 0 hasta la conciencia empírica dada. Todas las sensaciones por tanto son dadas como tales solo a posteriori; pero su

propiedad de tener un grado puede ser conocida a priori, Es de notar que en las magnitudes en general no conocemos a priori, más que una sola cualidad, la continuidad; pero en toda cualidad (lo real de los fenómenos) no podemos conocer a priori más que la cantidad intensiva de la misma, o sea que tienen un grado; todo lo demás queda para la experiencia.

3.- ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA

Su principio es: la experiencia es posible sólo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones.

Prueba:

La experiencia es un conocimiento empírico, es decir un conocimiento que determina un objeto por percepciones. Es pues una síntesis de las percepciones, que no está contenida ella misma en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo múltiple de la percepción en una conciencia; esta unidad sintética constituye lo esencial de un conocimiento de los objetos de los sentidos, es decir de la experiencia (no sólo de la intuición o sensación de los sentidos). Ahora bien en la experiencia las percepciones se refieren unas a otras de un modo meramente casual, sin que de las percepciones mismas se desprenda necesidad alguna de su enlace, ni pueda desprenderse, porque la aprehensión es sólo una conjunción de lo múltiple de la intuición empírica; pero en ella no se encuentra representación alguna de la necesidad de la existencia enlazada de los fenómenos, que ella junta en el espacio y el tiempo. Mas como la experiencia es un conocimiento de los objetos por percepciones y, por consiguiente, en ella debe ser representada la relación en la existencia de lo múltiple, no tal como se junta en el tiempo, sino tal como es objetivamente en el tiempo; como, además el tiempo mismo no puede ser percibido, resulta que la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo no puede ocurrir más que por medio de su enlace en el tiempo en general, y por tanto sólo por medio de conceptos enlazadores a priori. Ahora bien, como éstos siempre al mismo tiempo llevan consigo necesidad, la experiencia solo es posible mediante una representación del enlace necesario de las percepciones.

Los tres modos del tiempo son: permanencia, sucesión y simultaneidad. Por eso hay tres reglas de todas las relaciones de tiempo entre los fenómenos, por las cuales puede determinarse a cada uno su existencia con respecto a la unidad de todo tiempo, y esas tres reglas preceden a toda experiencia y la hacen posible.

El principio general de las tres analogías descansa en la unidad necesaria de la apercepción con respecto a toda posible conciencia empírica (de la percepción) en todo tiempo; por consiguiente, puesto que esa unidad está a priori en la base, descansa en la unidad sintética de todos los fenómenos según su relación en el tiempo. Pues la apercepción originaria se refiere al sentido interior (el conjunto de todas las representaciones), y a priori a la forma del mismo, es decir, a la relación de la conciencia múltiple empírica en el tiempo. En la apercepción originaria debe ser unido todo ese múltiple, según sus relaciones

de tiempo; pues eso dice la unidad transcendental de la apercepción a priori, bajo la cual se halla todo cuanto debe pertenecer a mi conocimiento (es decir, a la unidad de mi conocimiento), y por tanto, puede llegar a ser un objeto para mí. Esta unidad sintética en la relación temporal de todas las percepciones, unidad que está determinada a priori, es pues la siguiente ley: que todas las determinaciones empíricas de tiempo deben estar bajo reglas de la determinación general del tiempo; y las analogías de la experiencia de que ahora vamos a tratar, deben ser esas reglas.

Estos principios tienen de particular que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de la intuición empírica de éstos, sino solamente a la existencia de ellos y a la relación de unos con otros, con respecto a esa su existencia. Ahora bien, el modo como algo es aprehendido en el fenómeno, puede ser determinado a priori de tal suerte que la regla de su síntesis pueda dar al mismo tiempo esa intuición a priori, en cualquier ejemplo empírico propuesto, es decir, pueda efectuarla, sacándola de la regla. Pero la existencia de los fenómenos no puede ser conocida a priori y, aunque por este camino pudiéramos llegar a sacar en conclusión alguna existencia, no la conoceríamos sin embargo determinadamente, es decir, no podríamos anticipar lo que diferencia su intuición empírica de otras.

Los dos principios anteriores, que llamé matemáticos porque dan derecho a aplicar la matemática a los fenómenos, referíanse a los fenómenos según su mera posibilidad y enseñaban cómo éstos, tanto en lo que se refiere a su intuición, como también a lo real de su percepción, podrían ser producidos según reglas de una síntesis matemática; por eso, tanto en uno como en otro principio, pueden usarse las magnitudes numéricas y con ellas la determinación del fenómeno como magnitud. Así por ejemplo, podré componer el grado de las sensaciones producidas por la luz solar, con unas 200.000 iluminaciones de la luna, por ejemplo y darlo así determinado a priori, es decir, construirlo. Por eso podemos llamar constitutivos esos primeros principios.

Muy de otro modo acontecerá con los principios que deben reducir a priori bajo reglas la existencia de los fenómenos. Pues como ésta no se puede construir, no podrán referirse más que a la relación de la existencia y no podrán dar más que principios regulativos. No hay que pensar aquí pues ni en axiomas, ni en anticipaciones; cuando una percepción nos sea dada en una relación de tiempo con otras (aunque sean indeterminadas), no podrá decirse a priori cuál y cuán grande sea esta otra percepción, sino cómo, según la existencia, está enlazada necesariamente con aquella, en este modo del tiempo. En la filosofía significan las analogías algo muy diferente de lo que representan en la matemática. En ésta, son fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones de magnitud y siempre constitutivamente, de suerte que, dados tres miembros de la proporción, el cuarto es dado por ello, es decir puede ser construido. Pero en la filosofía, la analogía es la igualdad de dos relaciones no cuantitativas sino cualitativas, en la cual, dados tres miembros, sólo puedo conocer y dar a priori la relación con el cuarto, pero no ese cuarto miembro mismo, si bien tengo una regla para buscarlo en la experiencia y una señal para reconocerlo en ella. Una analogía de la experiencia será pues sólo una regla, según la cual, de las percepciones debe surgir unidad de la experiencia (no a la manera de la percepción misma, como intuición empírica en general); esa regla debe valer como principio de los objetos (los fenómenos) no constitutiva, sino sólo regulativamente. Lo propio acontece con los postulados del pensar empírico en general, que se refieren juntamente a la síntesis de la mera intuición (de la

forma del fenómeno), a la de la percepción (de la materia del mismo) y a la de la experiencia (de la relación de esas percepciones), esto es, que son sólo principios regulativos y se distinguen de los matemáticos, que son constitutivos, no ciertamente en la certeza, que en ambos está asegurada a priori, pero sí en el modo de evidencia, es decir, en lo intuitivo de la misma (por ende también en la demostración).

Mas lo que hemos recordado en todos los principios sintéticos y debe notarse aquí preferentemente es lo siguiente: que estas analogías tienen su única significación y validez no como principios del uso transcendental del entendimiento, sino sólo del uso empírico del mismo, y por lo tanto solo pueden ser demostradas como tales principios empíricos; que por consiguiente los fenómenos no deben subsumirse bajo las categorías, sin más ni más, sino sólo bajo sus esquemas. Pues si los objetos a los cuales deben referirse estos principios fueran cosas en sí mismas, sería totalmente imposible conocer sintéticamente a priori nada de ellas. Pero no son más que fenómenos, cuyo conocimiento completo, al cual deben venir a parar en último término todos los principios a priori, es solamente la experiencia posible; por consiguiente esos principios no pueden tener otro fin que las condiciones de la unidad del conocimiento empírico, en la síntesis de los fenómenos; pero esta síntesis no es pensada más que en el esquema del concepto puro del entendimiento y la categoría contiene la función, no restringida por condición alguna sensible, de la unidad de esa síntesis en general. Así pues por medio de estos principios, quedaremos autorizados a juntar, según una analogía, los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos y por tanto ciertamente a servirnos de la categoría en el principio mismo, pero, en su ejecución (en la aplicación a los fenómenos) deberemos poner, en lugar del principio, el esquema de la categoría, como clave de su uso, o más bien colocarlo al lado de la categoría, como condición restrictiva, bajo el nombre de fórmula del principio.

A) Primera analogía

PRINCIPIO DE LA PERMANENCIA DE LA SUBSTANCIA

En todo cambio de los fenómenos permanece la substancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza.

Prueba:

Todos los fenómenos son en el tiempo, en el cual como substrato (como forma permanente de la intuición interna), pueden ser representadas tanto la simultaneidad como la sucesión. El tiempo pues, en el cual debe ser pensado todo cambio de los fenómenos, queda y no cambia, porque es aquello en lo cual pueden representarse la sucesión o simultaneidad como determinaciones del tiempo. El tiempo, empero, por sí mismo no puede ser percibido. Por consiguiente, en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, debe hallarse el substrato que representa el tiempo en general y, en el cual, todo cambio o toda simultaneidad puede ser percibido en la aprehensión, mediante la relación de los fenómenos con ese substrato. El substrato empero de todo lo real, es decir, de lo

perteneciente a la existencia de las cosas, es la substancia, en la cual todo cuanto pertenece a la existencia puede ser pensado sólo como determinación. Por consiguiente lo permanente, en relación con lo cual solamente pueden ser determinadas todas las relaciones temporales de los fenómenos, es la substancia en el fenómeno, es decir lo real del mismo que, como substrato de todo cambio, queda siempre lo mismo. Puesto que esta substancia, en la existencia, no puede cambiar, así tampoco su quantum en la naturaleza no puede ni aumentar ni disminuir

.

Nuestra aprehensión de lo múltiple del fenómeno es siempre sucesiva y por tanto siempre cambiante. Así pues, por ésta solamente no podemos nunca determinar si ese múltiple, como objeto de la experiencia, es simultáneo o se sucede, de no haber en su base algo que existe siempre, es decir, algo que queda y permanece, no siendo el cambio y la simultaneidad sino otros tantos modos (del tiempo) de ese algo, modos de existir ese permanente. Sólo en lo permanente son pues posibles relaciones de tiempo (pues simultaneidad y sucesión son las únicas relaciones en el tiempo), es decir lo permanente es el substrato de la representación empírica del tiempo mismo y en ese substrato tan sólo es posible una determinación de tiempo. La permanencia expresa el tiempo en general como el correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo, sino sólo a los fenómenos en el tiempo (como tampoco la simultaneidad es un modo del tiempo mismo, en el cual no hay partes simultáneas, sino que todas son sucesivas). Si se quisiera atribuir al tiempo mismo una sucesión, habría que pensar otro tiempo en el cual fuese posible esa sucesión. Sólo mediante lo permanente recibe la existencia, en diferentes partes de la serie temporal sucesiva, una magnitud llamada duración. Pues en la mera sucesión, la existencia está siempre desapareciendo y comenzando y jamás tiene la menor magnitud. Sin ese permanente no hay pues relación alguna de tiempo. El tiempo en sí mismo, empero, no puede ser percibido; por tanto ese permanente en los fenómenos es el substrato de toda determinación de tiempo, y por consiguiente también la condición de la posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, es decir de la posibilidad de la experiencia; y en ese permanente puede toda existencia y todo cambio en el tiempo ser considerado sólo como un modo de la existencia de aquello que queda y permanece. Así pues, en todos los fenómenos, lo permanente es el objeto mismo, es decir la substancia (phaenomenon); todo, empero, cuanto cambia o puede cambiar, pertenece sólo al modo como esa substancia o esas substancias existen y, por lo tanto a sus determinaciones.

Encuentro que en todos los tiempos no sólo el filósofo, sino el mismo entendimiento común ha pre-supuesto siempre esa permanencia, como un substrato de todo cambio de los fenómenos y ha de admitirla siempre como indudable; sólo que el filósofo se expresa sobre esto con alguna mayor determinación, diciendo: en todas las alteraciones del mundo queda la substancia y sólo cambian los accidentes. Más de una proposición tan sintética como es ésta, no hallo ni aún tan sólo el ensayo de una prueba, y hasta ocurre que esa proposición se encuentra rara vez en el sitio que le corresponde, encabezando las leyes puras y totalmente a priori de la naturaleza. En realidad la proposición de que la substancia es permanente, es una tautología. Pues solo esta permanencia es el fundamento para que apliquemos al fenómeno la categoría de la substancia, y se hubiera debido demostrar que en todos los

fenómenos hay algo permanente, en lo cual lo mudable no es más que la determinación de su existencia. Mas como una prueba semejante no puede darse nunca dogmáticamente, es decir por conceptos, pues se refiere a una proposición sintética a priori; y como nunca se pensó en que proposiciones semejantes no son valederas más que en relación con la experiencia posible y por tanto sólo puedan ser probadas mediante una deducción de la posibilidad de esta última; por eso no hay que admirarse de que estando siempre puesta a la base de toda experiencia (puesto que se siente su necesidad en el conocimiento empírico) no haya sido sin embargo nunca demostrada.

Preguntaron a un filósofo: «¿cuánto pesa el humo?» Y él contestó: «Del peso de la madera quemada restad el peso de la ceniza sobrante, y tendréis el peso del humo». Suponía, pues, incontestable que aún en el fuego no perece la materia (substancia), sino que sólo la forma de la misma sufre una modificación. De la misma manera la proposición: «De nada, nada adviene», no era más que otra consecuencia del principio de la permanencia o, más bien, de la existencia ininterrumpida del propio sujeto en los fenómenos. Pues si aquello que, en el fenómeno, se quiere llamar substancia, ha de ser el substrato propio de toda determinación de tiempo, entonces toda existencia, tanto en el tiempo pasado como en el futuro, debe poder ser determinada únicamente en ese substrato. Por eso, si podemos dar a un fenómeno el nombre de substancia, es sólo porque suponemos su existencia en todo tiempo, lo cual no queda aún bien expresado en la voz permanencia, que se refiere más al tiempo futuro. Pero la interior necesidad de permanecer está inseparablemente enlazada con la necesidad de haber sido siempre y puede por tanto conservarse la expresión. «Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti» eran dos proposiciones que los antiguos enlazaban inseparablemente y que hoy, por mala inteligencia, suelen algunos separar, porque se imaginan que se refieren a cosas en sí mismas y que la primera podría acaso ser contraria a la dependencia del mundo respecto de una causa suprema (aún incluso según su substancia); pero este temor es innecesario, ya que aquí se trata sólo de fenómenos en el campo de la experiencia, cuya unidad nunca sería posible si advirtiésemos que pueden surgir cosas nuevas (según su substancia). Porque entonces desaparecería lo que únicamente puede representar la unidad del tiempo, a saber: la identidad del substrato, como aquello en donde solamente halla todo cambio la unidad constante. Esta permanencia empero no es otra cosa que el modo de representarnos la existencia de las cosas (en el fenómeno).

Las determinaciones de una substancia, que no son otra cosa que modos particulares de existir la misma, llámanse accidentes. Son siempre reales, porque tocan a la existencia de la substancia (las negaciones son sólo determinaciones que expresan el no-ser de algo en la substancia). Ahora bien, si se atribuye a eso que es real en la substancia una existencia particular (v. g. al movimiento como accidente de la materia), entonces llámase esta existencia inherencia, para distinguirla de la existencia de la substancia, llamada subsistencia. Pero de aquí nacen muchas malas inteligencias y es más preciso y más exacto considerar que el accidente es sólo el modo como la existencia de una substancia es determinada positivamente. Sin embargo, en virtud de las condiciones del uso lógico de nuestro entendimiento, es inevitable separar, por decirlo así, aquello que en la existencia de una substancia puede variar, mientras que la substancia permanece, y considerarlo en relación con lo propiamente permanente y radical; así pues, esta categoría, bajo el título de

las relaciones, es mas bien la condición de las relaciones, que no algo que contenga ello mismo una relación.

Sobre esta permanencia se funda también la justificación del concepto de alteración. Nacer y morir no son alteraciones de lo que nace o muere. Alteración es un modo de existir que sigue a otro modo de existir uno y el mismo objeto. Por eso, todo lo que se altera es permanente y sólo cambia su estado. Como este cambio toca sólo a las determinaciones que pueden acabar o empezar, podemos decir con una expresión que parece algo paradógica: sólo lo permanente (la substancia) se altera, lo mudable no sufre alteración alguna, sino cambio, puesto que unas determinaciones acaban y otras empiezan.

Alteración no puede por tanto ser percibida más que en substancias, y el nacer o morir en absoluto, sin que ello se refiera a una mera determinación de lo permanente, no puede ser percepción posible, porque precisamente ese permanente es el que hace posible la representación de un tránsito de un estado a otro y del no-ser al ser, los cuales, por tanto, no pueden ser conocidos empíricamente más que como determinaciones cambiantes de lo permanente. Admitid que algo empiece a ser en absoluto; entonces necesitáis tener un punto del tiempo, un momento en que ello no era. Pero este momento ¿a qué lo referís, en qué lo fijáis, como no sea en aquello que ya existe? Porque un tiempo vacío antecedente no es objeto alguno de percepción. Pero si enlazáis ese nacer con cosas que ya existían y que duran hasta que nace lo que nace, entonces esto último no es más que una determinación de lo primero, considerado como permanente. Otro tanto ocurre con el morir; pues éste presupone la representación empírica de un tiempo sin fenómenos.

Las substancias (en el fenómeno) son los substratos de todas las determinaciones del tiempo. El nacer de unas y el morir de otras, suprimiría incluso la única condición de la unidad empírica del tiempo, y los fenómenos se referirían entonces a dos clases de tiempo, en los cuales, uno junto a otro, correría la existencia; lo cual es absurdo. Pues sólo hay un tiempo, en el cual los diferentes tiempos deben colocarse no juntos, sino unos tras otros.

Así pues la permanencia es una condición necesaria para que los fenómenos sean determinables como cosas u objetos en una experiencia posible. Mas ¿cuál es el criterio empírico de esta necesaria permanencia y con ella de la substancialidad de los fenómenos? Sobre esto tendremos más tarde ocasión de decir lo necesario.

B) Segunda analogía

PRINCIPIO DE LA SUCESIÓN SEGÚN LA LEY DE LA CAUSALIDAD

Todas las alteraciones suceden según la ley del enlace entre causa y efecto.

Prueba:

(El anterior principio ha demostrado que todos los fenómenos de la sucesión no son más que alteraciones, es decir, un sucesivo ser y no-ser de las determinaciones de la substancia que permanece, por consiguiente, el ser de la substancia, que sigue al no-ser de la misma o el no-ser de la substancia que sigue a la existencia o, con otras palabras: que el nacer y el morir de la substancia misma no tienen lugar. Ese principio hubiera podido también expresarse así: Todo cambio (sucesión) de los fenómenos, es sólo alteración; pues nacer o morir la substancia, no son alteraciones de la misma, ya que el concepto de alteración supone que uno y el mismo sujeto, con dos opuestas determinaciones, existe y, por tanto, permanece. Tras esta previa advertencia, viene la prueba).

Yo percibo que se suceden fenómenos unos a otros, es decir que un estado de cosas es en un tiempo y que su contrario era en un estado anterior. Propiamente pues enlazó dos percepciones en el tiempo. Mas enlazar no es obra del mero sentido y de la intuición, sino el producto aquí de una facultad sintética de la imaginación, que determina el sentido interior respecto de la relación de tiempo. Mas la imaginación puede enlazar los dos estados citados de dos maneras, precediendo uno u otro en el tiempo; pues el tiempo no puede ser percibido en sí mismo y con respecto a él no puede determinarse por decirlo así empíricamente en el objeto lo que precede y lo que sigue. Tengo pues solamente conciencia de que mi imaginación pone una cosa antes y otra después pero no de que en el objeto un estado preceda al otro; o con otras palabras: la mera sensación deja indeterminada la relación objetiva de los fenómenos sucesivos. Para que sea conocida como determinada, tiene que ser pensada la relación entre ambos estados de tal manera, que por ella quede determinado con necesidad cual de ellos debe ponerse antes y cual después y no a la inversa. El concepto, empero, que contenga una necesidad de unidad sintética, no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, que no está en la percepción; es aquí el concepto de la relación de causa a efecto, cuyo primer término determina al segundo en el tiempo como consecuencia y no como algo que pudiera preceder meramente en la imagen (o aun no ser percibido en parte alguna). Así pues sólo porque sometemos la sucesión de los fenómenos, y por ende toda alteración, a la ley de la casualidad, es posible la experiencia misma o sea el conocimiento empírico de los fenómenos; por consiguiente estos mismos, como objetos de la experiencia, no son posibles más que por esa misma ley.

La aprehensión de lo múltiple del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes siguen unas a otras. Si se siguen también o no en el objeto, es un segundo punto de la reflexión, que no está contenido en el primero. Ahora bien; puede llamarse objeto a todo y aun a toda representación, en cuanto tenemos conciencia de ella; pero lo que esta palabra ha de significar en los fenómenos, no en cuanto éstos (como representaciones) son objetos, sino en cuanto sólo designan un objeto, es tema de una investigación más honda. En cuanto sólo como representaciones son ellos al mismo tiempo objetos de la conciencia, no se diferencian en nada de la aprehensión, es decir de la recepción en la síntesis de la imaginación, y hay que decir entonces: lo múltiple de los fenómenos es siempre producido sucesivamente en el espíritu. Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, nadie podría comprender, por la sucesión de las representaciones, cómo la multiplicidad de éstas está enlazada en el objeto. Pues tenemos que habérnoslas sólo con nuestras representaciones; cómo sean posibles las cosas en sí mismas (sin referirnos a las representaciones por medio de las cuales nos afectan), es cosa que cae totalmente fuera de nuestra esfera de conocimiento. Pero aun cuando los fenómenos no son cosas en sí mismas

y sin embargo son lo único que puede sernos dado para el conocimiento, debo mostrar qué especie de enlace en el tiempo corresponde a lo múltiple de los fenómenos mismos, mientras que la representación de ese múltiple es siempre sucesiva en la aprehensión. Así por ejemplo, la aprehensión de lo múltiple en el fenómeno de una casa, que está ante mí, es sucesiva. La cuestión es ahora si lo múltiple de esa casa es también en sí sucesivo, cosa que nadie seguramente concederá. Pero en cuanto elevo mi concepto de objeto hasta su significación transcendental, la casa ya no es una cosa en sí misma, sino sólo un fenómeno, es decir, una representación cuyo objeto transcendental es desconocido. ¿Qué entiendo pues por esta pregunta de cómo lo múltiple en el fenómeno mismo (que no es nada en sí mismo) puede estar enlazado? Aquí, lo que está en la aprehensión sucesiva es considerado como representación; y el fenómeno, que me es dado, aun cuando no es más que un conjunto de esas representaciones, es considerado como el objeto de ellas, con el cual debe concordar mi concepto, que yo saco de las representaciones de la aprehensión. Pronto se ve que, como la verdad es la concordancia del conocimiento con el objeto, sólo cabe preguntar aquí por las condiciones formales de la verdad empírica, y el fenómeno, contrapuesto a las representaciones de la aprehensión, no puede ser representado como objeto de éstas, distinto sin embargo de ellas, más que si esta aprehensión está sometida a una regla que la distingue de toda otra aprehensión y hace necesaria una especie de enlace de lo múltiple. Lo que, en el fenómeno, contiene la condición de esa regla necesaria de la aprehensión, es el objeto.

Continuemos empero con nuestro tema. Que algo sucede, es decir, que algo, o un estado, que antes no era, adviene, no puede percibirse empíricamente, como no preceda un fenómeno que no contenga en sí ese estado; pues una realidad consecutiva a un tiempo vacío y por lo tanto un nacimiento no precedido por un estado de cosas anterior, no puede ser aprehendido, como no puede tampoco serlo el tiempo vacío. Toda aprehensión de un suceso es pues una percepción que sigue a otra. Pero, como en toda síntesis de la aprehensión está esto constituido como he mostrado antes en el fenómeno de una casa, resulta que no se distingue por ese medio una de otra. Mas advierto también que, si en un fenómeno, que contiene un suceso, llamo A al estado precedente de la percepción y B al siguiente, en la aprehensión el estado B sólo puede seguir a A y la percepción A no puede seguir, sino sólo preceder a B. Sea por ejemplo un barco que desciende el curso de un río. Mi percepción de su posición más baja sigue a la percepción de su posición más alta y es imposible que en la aprehensión de este fenómeno sea el barco percibido primero más abajo y luego más arriba: en la corriente. Así pues, el orden en la sucesión de las percepciones en la aprehensión es aquí determinado y ésta se halla enlazada con ese orden. En el ejemplo anterior de la casa, podían mis percepciones en la aprehensión comenzar por el tejado y terminar en el suelo; pero también podían comenzar abajo y terminar arriba y del mismo modo podía aprehender lo múltiple de la intuición empírica de izquierda a derecha o de derecha a izquierda. En la serie de estas percepciones, no había pues ningún orden determinado, que hiciera necesario empezar la aprehensión por un sitio, para enlazar empíricamente lo múltiple. En cambio, esta regla se encuentra siempre en la percepción de lo que sucede, y hace que el orden de las percepciones consecutivas (en la aprehensión de ese fenómeno) sea necesario.

Así pues, en nuestro caso, tendré que deducir la sucesión subjetiva de la aprehensión, de la sucesión objetiva de los fenómenos; porque si no, aquella es totalmente indeterminada y

no distingue a un fenómeno de otro. Aquella, por sí sola, no demuestra nada acerca del enlace de lo múltiple en el objeto, porque es totalmente caprichosa. Ésta, pues, consistirá en el orden de lo múltiple del fenómeno, según el cual la aprehensión de lo uno (lo que sucede) sigue según una regla a la aprehensión de lo otro (lo que antecede). Sólo por esto estoy autorizado a decir del fenómeno mismo, y no solamente de mi aprehensión, que en él se encuentra una sucesión; lo cual significa que yo no puedo disponer mi aprehensión sino precisamente según esa sucesión.

Así pues, según esta regla, lo que precede en general a un suceso, debe contener la condición, de una regla según la cual siempre y necesariamente sigue ese suceso; pero, recíprocamente, no puedo retroceder del suceso y determinar (mediante aprehensión) lo que precede. Pues del momento siguiente no retrocede ningún fenómeno hacia el momento anterior; pero sí se refiere a algún momento anterior; en cambio el tránsito de un tiempo dado al tiempo determinado siguiente es necesario. Por eso, puesto que lo que sigue es algo, debo necesariamente referirlo en general a alguna otra cosa, que anteceda, y a la cual siga necesariamente, esto es, según una regla; de tal suerte que el suceso, como condicionado, indica con seguridad alguna condición, la cual determina el suceso.

Supongamos que a un suceso no le preceda ninguna cosa, a la cual el suceso deba seguir según una regla; entonces toda sucesión de la percepción estaría meramente en la aprehensión, es decir, sería meramente subjetiva, pero no quedaría determinado de esa manera qué debe ser lo antecedente y qué lo siguiente de las percepciones. De este modo sólo tendríamos un juego de representaciones, que no se referiría a ningún objeto, es decir, que por medio de nuestra percepción no se distinguiría un fenómeno de otro, según la relación de tiempo, porque la sucesión en el acto de aprehender es en todas partes idéntica y nada habría en el fenómeno que la determinase de modo que quedara como objetivamente necesaria. Por lo tanto, no diré que en el fenómeno se suceden dos estados, sino sólo que una aprehensión sigue a la otra; lo cual es algo meramente subjetivo y no determina objeto alguno y por lo tanto no puede valer por conocimiento de algún objeto (ni siquiera en el fenómeno).

Cuando conocemos, pues, que algo sucede, suponemos siempre que alguna cosa antecede, a la cual el suceso sigue según una regla. Pues sin esto, no diría yo que el objeto sigue; porque la mera secuencia en mi aprehensión, si no está determinada por una regla, con relación a un antecedente, no legitima una secuencia en el objeto. Así, pues, cuando mi síntesis subjetiva (de la aprehensión) la convierto en objetiva, ocurre ello siempre con referencia a una regla, según la cual, los fenómenos son determinados en su secuencia, es decir, tal como ocurren, por el estado anterior; sólo bajo esta suposición es posible la experiencia de algo que sucede.

Ciertamente todo esto parece contradecir cuantas observaciones han sido hechas acerca de la marcha que sigue nuestro uso del entendimiento. Según esas observaciones, las secuencias coincidentes (percibidas y comparadas por nosotros) de muchos sucesos a fenómenos antecedentes, son las que nos conducen a descubrir una regla, según la cual, ciertos sucesos siguen siempre a ciertos fenómenos; y así tenemos ocasión de hacernos el concepto de causa. Así asentado, este concepto sería meramente empírico, y la regla que proporciona de que todo cuanto ocurre tiene una causa, sería tan contingente como la

experiencia misma; su universalidad y necesidad serían entonces simplemente imaginadas y carecerían de verdadera validez universal, porque estarían fundadas no a priori, sino sólo sobre inducción. Pero ocurre aquí lo mismo que con otras representaciones puras a priori (v. g. espacio y tiempo), que si podemos extraerlas de la experiencia como conceptos claros, es sólo porque las hemos puesto en la experiencia y por medio de ellas hemos producido la experiencia. Cierto es que la claridad lógica de esa representación de una regla que determina la serie de los sucesos, como concepto de causa, sólo es posible si en la experiencia hemos hecho uso de ella; pero una referencia a la misma, como condición de la unidad sintética de los fenómenos en el tiempo, ha sido, sin embargo, el fundamento de la experiencia misma y, por tanto, hubo de precederle a priori.

Se trata, pues, de mostrar, en el ejemplo que nunca en la experiencia atribuiríamos al objeto la sucesión (de un acontecimiento cuando algo ocurre que no existía antes), distinguiéndola de lo subjetivo de nuestra aprehensión, si no fuera porque una regla fundamental nos obliga a observar ese orden de percepciones, mejor que otro; e incluso que esa obligación es propiamente la que hace posible la representación de una sucesión en el objeto.

Tenemos representaciones en nosotros, de las cuales podemos también adquirir conciencia. Esta conciencia, empero puede extenderse cuanto quiera y ser todo lo exacta o puntual que se quiera; siempre seguirán siendo representaciones, es decir, determinaciones internas de nuestro espíritu en esta o aquella relación de tiempo. Ahora bien, ¿cómo es que atribuimos un objeto a esas representaciones, que, además de su realidad subjetiva, como modificaciones, les conferimos no sé qué otra realidad objetiva? La significación objetiva no puede consistir en la referencia a otra representación (de aquello que se quería nombrar del objeto); pues entonces renuévase la pregunta: ¿cómo esta representación, a su vez, sale de sí misma y obtiene significación objetiva sobre la subjetiva que le es propia, como determinación del estado del espíritu? Si investigamos qué nueva propiedad proporciona a nuestras representaciones la referencia a un objeto y cuál es la dignidad que estas así reciben, hallamos que esa referencia se limita a hacer necesario el enlace de las representaciones, de una cierta manera, y a someterlo a una regla; y recíprocamente, sólo porque un cierto orden en la relación temporal de nuestras representaciones es necesario, sobreviéneles significación objetiva.

En la síntesis de los fenómenos, lo múltiple de las representaciones se sucede siempre uno a otro. Por medio de esta sucesión no es representado ningún objeto, porque mediante esta sucesión, común a todas las aprehensiones, ninguna cosa es distinguida de otra. Pero tan pronto como percibo, o presupongo, que en esta sucesión hay una referencia al estado anterior, al cual sigue la representación, según una regla, entonces se me representa algo como un suceso o como algo que ocurre; es decir, conozco un objeto que debo situar en cierto lugar determinado del tiempo, que no puede ser otro, según el estado precedente. Cuando yo percibo, pues, que algo sucede, en esa representación está contenido que algo antecede, pues precisamente con referencia a este algo recibe el fenómeno su relación de tiempo, que consiste en existir después de un tiempo anterior en que no era. Pero su momento determinado, en esa relación, no lo puede recibir más que suponiendo en el tiempo anterior algo, a lo cual sigue siempre, es decir, según una regla; de donde se deduce: primero, que yo no puedo invertir la serie y hacer que lo que sucede preceda a lo que sigue,

y segundo, que cuando el estado que precede está puesto, síguele necesaria e inevitablemente aquel determinado suceso. Por eso ocurre que se produce un orden en nuestras representaciones, en el cual lo presente (en cuanto ha llegado a ser) da indicación de algún estado antecedente, como un correlato -aunque todavía indeterminado- de este acontecimiento que es dado; correlato que se refiere a este acontecimiento determinado, como su consecuencia, y lo enlaza necesariamente consigo en la serie del tiempo.

Ahora bien, si es una ley necesaria de nuestra sensibilidad y, por lo tanto, una condición formal de todas las percepciones, que el tiempo anterior determine necesariamente el siguiente (ya que no puedo llegar al siguiente más que por el antecedente), también es imprescindible ley de la representación empírica de la serie temporal, que los fenómenos del tiempo pasado determinen toda existencia en el siguiente y que no existan fenómenos, como sucesos, más que si otros fenómenos determinan su existencia en el tiempo, es decir, la fijan según una regla. Pues sólo en los fenómenos podemos conocer empíricamente esa continuidad en la conexión de los tiempos.

Para toda experiencia y su posibilidad, hace falta entendimiento; y lo primero que éste hace no es aclarar la representación de los objetos, sino hacer posible la representación de un objeto en general. Ahora bien, esto ocurre porque el entendimiento traslada el orden temporal a los fenómenos y su existencia, reconociendo a cada uno de ellos, con el carácter de consecuencia, un lugar determinado a priori en el tiempo, con respecto a los fenómenos antecedentes; sin lo cual, el fenómeno no concordaría con el tiempo mismo que determina a priori su lugar a todas sus partes. Esta determinación del lugar, no puede sacarse de la relación de los fenómenos con el tiempo absoluto (pues éste no es objeto de percepción), sino al revés, los fenómenos deben determinar ellos mismos, unos por otros, sus lugares en el tiempo y hacerlos necesarios en el orden del tiempo, es decir, que lo que sigue o sucede debe seguir a lo que estaba contenido en el estado anterior, según una regla universal; de donde resulta una serie de fenómenos que, por medio del entendimiento, produce y hace necesarios, en la serie de las posibles percepciones, el mismo orden y la misma constante conexión que se encuentra a priori en la forma de la intuición interna (el tiempo), en donde todas las percepciones han de tener su lugar.

Así, pues, la percepción de que algo sucede, pertenece a una experiencia posible, que se hace real cuando yo considero el fenómeno como determinado, según su lugar en el tiempo, y, por lo tanto, como un objeto, que puede ser hallado siempre, siguiendo una regla en la conexión de las percepciones. Esta regla, empero, para determinar algo en la sucesión del tiempo es: que en aquello que antecede se encuentra la condición según la cual sigue siempre (es decir, necesariamente) el suceso. Así, pues, el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, o sea del conocimiento objetivo de los fenómenos, respecto de las relaciones de los mismos en la serie sucesiva del tiempo.

La demostración de esta proposición descansa exclusivamente en los siguientes puntos: A todo conocimiento empírico pertenece la síntesis de lo múltiple por medio de la imaginación, que es siempre sucesiva; es decir, las representaciones se siguen en ella siempre unas a otras. Pero la sucesión, en la imaginación, no está determinada según su orden (según lo que debe preceder y seguir) y la serie de las representaciones sucesivas puede recorrerse lo mismo hacia adelante que hacia atrás. Pero si esa síntesis es una síntesis

de la aprehensión (de lo múltiple de un fenómeno dado), entonces el orden está determinado en el objeto o, hablando más exactamente, hay ahí un orden de las síntesis sucesivas, que determina un objeto y según ese orden algo debe necesariamente preceder y, puesto este algo, otra cosa debe necesariamente seguir. Si pues mi percepción ha de contener el conocimiento de un suceso, en el que algo realmente sucede, deberá ser un juicio empírico, en el cual se piense que la sucesión es determinada, es decir, que supone otro fenómeno, según el tiempo, fenómeno al que sigue necesariamente, o según una regla. En el caso contrario, si yo pusiera lo antecedente y no siguiera a ello necesariamente el entonces debería considerarlo como juego subjetivo de mis imaginaciones y, si a pesar de todo me representase algo objetivo, llamarlo mero sueño. Así, esa relación de los fenómenos (como percepciones posibles), por la cual lo siguiente (lo que sucede) es determinado según el tiempo, en su existencia, necesariamente y según una regla, por algo antecedente, esto es, la relación de causa a efecto, es la condición de la validez objetiva de nuestros juicios empíricos, en lo que atañe a la serie de las percepciones; es condición pues de la verdad empírica de esas percepciones y, por lo tanto, de la experiencia. El principio de relación causal en la serie de los fenómenos vale pues, antes de todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), porque ese principio mismo es el fundamento de la posibilidad de semejante experiencia.

Mas aquí surge ahora otra duda, que es preciso solventar. El principio del enlace causal entre los fenómenos queda limitado, en nuestra fórmula, a la serie sucesiva de los mismos; pero usándolo se encuentra que también es aplicable a fenómenos que se acompañan y que la causa y el efecto pueden ser simultáneos. Así, por ejemplo, hay en la habitación calor, que no se encuentra al aire libre. Busco la causa de esto y encuentro una chimenea encendida. Ahora bien ésta, considerada como causa, es simultánea con su efecto, el calor en la habitación. No hay pues aquí serie sucesiva de tiempo entre la causa y el efecto, sino que ambos son simultáneos y sin embargo vale la ley. La mayor parte de las causas eficientes, en la naturaleza, son simultáneas con sus efectos; y la sucesión, en el tiempo, de estos últimos es ocasionada solamente porque la causa no puede operar todo su efecto en un instante. Pero el momento en que el efecto surge, es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, porque si esta hubiera cesado de existir un momento antes, aquél no hubiera surgido. Hay que advertir aquí que se trata del orden del tiempo y no de su curso; la relación permanece, aunque ningún tiempo haya transcurrido. El tiempo entre la causalidad de la causa y su inmediato efecto puede ser instantáneo (pueden ser ambos simultáneos); pero la relación de la una al otro sigue siendo, sin embargo, siempre determinable según el tiempo. Si veo una bola que descansa sobre un cojín produciendo un hoyito en él, y la considero como causa, esta es simultánea con su efecto. Pero yo los distingo, sin embargo, por la relación temporal del enlace dinámico de ambos. Pues si pongo la bola sobre el cojín, sigue a esto el hoyito en la superficie que antes era plana; pero si el cojín tiene un hoyito (no sé cómo) no por eso sigue a esto una bolita de plomo.

Así pues, la sucesión temporal es en todo caso el único criterio empírico del efecto, con respecto a la causalidad de la causa, que antecede. El vaso es la causa de que suba el agua sobre su superficie horizontal, aunque ambos fenómenos son simultáneos. Pues tan pronto como recojo el agua en el vaso, sacándola de un recipiente mayor, sigue algo que es la alteración del estado horizontal, que allí tenía, en un estado cóncavo que toma en el vaso.

Esta causalidad conduce al concepto de acción, este al concepto de fuerza y, así, al concepto de substancia. Como no quisiera mezclar mi propósito crítico, que se refiere solamente a las fuentes del conocimiento sintético a priori, con análisis que convienen sólo para la explicación (no para la ampliación de los conceptos, dejo para un futuro sistema de la razón pura la exposición minuciosa de los mismos, aun cuando semejantes análisis se encuentran en gran número ya en los conocidos libros de enseñanza de esta especie. Sin embargo, el criterio empírico de una substancia, por cuanto esta parece manifestarse no en la permanencia del fenómeno, sino mejor y más fácilmente en la acción, es cosa que no puedo dejar sin considerar.

Donde hay acción y, por consiguiente, actividad y fuerza, hay también substancia, y sólo en ésta debe buscarse el asiento de esa fructífera fuente de los fenómenos. Esto está muy bien dicho; pero si se ha de explicar claramente lo que se entiende por substancia y si se quiere, al hacerlo, evitar el círculo vicioso, no es la respuesta tan fácil. ¿Cómo va a concluirse de la acción inmediatamente la permanencia del agente, cosa sin embargo que constituye un carácter distintivo tan esencial y propio de la substancia (phaenomenon,)? Sólo considerando lo que hemos dicho anteriormente, pierde su dificultad la solución de la cuestión, que sería insoluble siguiendo la manera común (que procede sólo analíticamente con los conceptos). Acción significa la relación del sujeto de la causalidad con el efecto. Ahora bien, todo el efecto consiste en lo que sucede, por lo tanto en lo mudable que el tiempo señala, según la sucesión. Así pues el último sujeto de ese mudable es lo permanente, como substrato de todo lo que cambia, es decir, la substancia. Pues según el principio de causalidad, son las acciones siempre el primer fundamento de todo cambio de los fenómenos y por tanto no pueden estar en un sujeto que cambie, porque de estar en él, exigiríanse otras acciones y otro sujeto que determinase ese cambio. En virtud de esto, la acción demuestra, como criterio empírico suficiente, la substancialidad, sin que yo haya tenido que empezar por buscar la permanencia, mediante percepciones comparadas; por este camino no hubiera además podido encontrarse con la minuciosidad que se exige para la magnitud y estricta universalidad del concepto. Pues que el primer sujeto de la causalidad de todo nacer y morir no puede a su vez (en el campo de los fenómenos) nacer y morir, es una conclusión segura, que conduce a la necesidad empírica y permanencia en la existencia, por lo tanto, al concepto de una substancia como fenómeno.

Cuando algo sucede, el mero nacer, sin referencia a lo que nace, es ya en sí mismo un objeto de la investigación. El tránsito del no ser de un estado a ese estado, suponiendo que éste no encierre ninguna cualidad en el fenómeno, requiere ya por sí sólo ser investigado. Este nacer toca, como se demostró en el número A, no a la substancia (pues ésta no nace) sino a su estado. Es pues sólo alteración y no se origina de la nada. Cuando este origen de la nada es considerado como efecto de una causa extraña, llámase creación, la cual no puede admitirse como suceso entre los fenómenos, ya que su sola posibilidad suprimiría la unidad de la experiencia, aun cuando, si considero todas las cosas no como fenómenos, sino como cosas en sí y como objetos del mero entendimiento, pueden, aun siendo substancias, ser sin embargo consideradas como dependientes, según su existencia, de una causa extraña; pero esto traería consigo unas significaciones muy diferentes de las palabras y no se aplicaría a los fenómenos, como objetos posibles de la experiencia.

De cómo, en general, algo pueda ser alterado; de cómo sea posible que a un estado en un punto del tiempo pueda seguir otro estado contrario en otro punto del tiempo, no tenemos a priori el más mínimo concepto. Para tenerlo, es menester el conocimiento de fuerzas reales, conocimiento que no puede ser dado más que empíricamente, v. g. el de las fuerzas motrices, o, lo que es lo mismo, de ciertos fenómenos sucesivos (como movimientos) que manifiestan esas fuerzas. Pero la forma de todo cambio, la condición bajo la cual tan sólo este cambio puede realizarse como un nacer de otro estado (sea cualquiera el contenido del cambio, es decir, el estado que es cambiado), y, por lo tanto, la sucesión de los estados mismos (lo sucedido) puede ser considerada a priori según la ley de la causalidad y las condiciones del tiempo.

Cuando una substancia pasa de un estado a a otro b, el momento del segundo es distinto del momento del primer estado y sigue a éste. De igual manera, el segundo estado, como realidad (en el fenómeno), es distinto del primero, en que no había esta realidad, del mismo modo que b es distinto de cero; es decir, que aunque el estado b no se distinguiera del estado a más que por la magnitud, el cambio es, siempre un nacer de b-a, el cual no existía en el anterior estado y con respecto al cual el anterior estado es igual a 0.

Se pregunta, pues, cómo una cosa pasa de un estado = a a otro = b. Entre dos momentos siempre hay un tiempo y entre dos estados en esos momentos hay una diferencia que posee una magnitud (pues todas las partes de los fenómenos son, a su vez, siempre magnitudes). Así, pues, todo tránsito de un estado a otro, sucede en el tiempo que está contenido entre dos momentos, el primero de los cuales, determina el estado de donde sale la cosa, y el segundo, el estado a que llega. Ambos, pues, son límites del tiempo de un cambio y, por tanto, del estado intermedio entre los dos estados, y, como tales, forman parte del cambio total. Ahora bien, todo cambio tiene una causa que muestra su causalidad en todo el tiempo en que se realiza aquél. Así, pues, esa causa no produce el cambio súbitamente (de una vez o en un momento) sino en un tiempo, de suerte que así como el tiempo aumenta desde el momento inicial a hasta la terminación en b, también la magnitud de la realidad (b-a) es engendrada por todos los pequeños grados contenidos entre el primero y el último. Todo cambio, pues, es sólo posible por una continua acción de la causalidad, la cual, en cuanto es uniforme, llámase momento. El cambio no consiste en estos momentos, sino que es causado por ellos como su efecto.

Ésta es la ley de la continuidad de todo cambio, cuyo fundamento es éste: que ni el tiempo ni el fenómeno en el tiempo consisten en partes mínimas y que, sin embargo, el estado de la cosa en su cambio, pasa por todas esas partes, como elementos, hasta su segundo estado. No hay ninguna diferencia de lo real en el fenómeno, como tampoco hay diferencia en la magnitud de los tiempos, que sea la diferencia mínima, y así, el nuevo estado de la realidad, se produce sobre el primero, en que no se hallaba, pasando por todos los infinitos grados de la misma, cuyas diferencias son en todos más pequeñas que la que media entre 0 y a.

No nos importa aquí saber la utilidad que esta proposición tenga en la investigación de la naturaleza. Pero ¿cómo una proposición como ésta, que parece ampliar nuestro conocimiento de la naturaleza, es totalmente a priori? Esto exige ser examinado, aun cuando a primera vista se advierte que esa proposición es real y exacta y podrá creerse

superflua la cuestión de cómo ha sido posible. En efecto, son tantas las infundadas afirmaciones que se jactan de ampliar nuestro conocimiento, por razón pura, que hay que adoptar el principio general de ser en esto muy desconfiado y, sin los documentos que una fundamental deducción puede proporcionar, no admitir ni creer nada semejante, aun con la prueba dogmática más clara.

Todo aumento del conocimiento empírico y todo progreso de la percepción no es más que una ampliación de la determinación del sentido interno, es decir, un progreso en el tiempo, sean los objetos que sean, fenómenos o intuiciones puras. Este progreso en el tiempo lo determina todo y no es, en sí mismo, determinado por ninguna otra cosa, es decir, las partes de ese progreso están sólo en el tiempo y por medio de la síntesis del mismo, pero no dadas antes del tiempo. Por eso, todo tránsito en la percepción hacia algo que sigue en el tiempo, es una determinación del tiempo mediante la producción de esa percepción y, como la determinación del tiempo es siempre y en todas sus partes una magnitud, todo tránsito es la producción de una percepción como magnitud a través de todos los grados, ninguno de los cuales es el mínimo, desde el 0 hasta su grado determinado. Así se ve ahora la posibilidad de conocer a priori, según su forma, una ley de los cambios. Anticipamos tan sólo nuestra propia aprehensión, cuya condición formal, ya que se halla en nosotros antes de todo fenómeno dado, debe en todo caso poder ser conocida a priori.

Según esto, así como el tiempo encierra la condición sensible a priori de la posibilidad de un progreso continuo de lo existente a lo siguiente, el entendimiento encierra, por medio de la unidad de la apercepción, la condición a priori de la posibilidad de una continua determinación de todos los lugares para los fenómenos en ese tiempo, mediante la serie de las causas y los efectos, las primeras de las cuales llevan consigo inevitablemente la existencia de los últimos, y de ese modo hacen el conocimiento empírico de las relaciones temporales válido para todo tiempo (universal) y por ende objetivo.

C) Tercera analogía

PRINCIPIO DE LA SIMULTANEIDAD SEGÚN LA LEY DE LA ACCIÓN RECÍPROCA O COMUNIDAD

Todas las substancias, en cuanto pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca.

Simultáneas son las cosas cuando, en la intuición empírica, la percepción de la una puede seguir a la percepción de la otra y vice-versa (cosa que en la sucesión de los fenómenos, como se demostró en el segundo principio, no puede ocurrir). Así puedo colocar mi percepción primero en la luna y luego en la tierra o, también al revés, primero en la tierra y luego en la luna; y digo que esos objetos existen simultáneamente, porque sus

percepciones pueden seguirse la una a la otra y recíprocamente la otra a la una. Ahora bien, la simultaneidad es la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo. Pero no podemos percibir el tiempo mismo, para inferir que estando algunas cosas puestas en un mismo tiempo, las percepciones de esas cosas pueden seguirse unas a otras en cualquier orden. La síntesis de la imaginación en la aprehensión daría cada una de esas percepciones como una percepción que se halla en el sujeto, cuando la otra no está, y vice-versa, pero no que los objetos sean simultáneos, es decir que cuando el uno está el otro también está en el mismo tiempo, y que esto sea necesario para que las percepciones puedan seguirse unas a otras en cualquier orden. Por consiguiente, se exige un concepto del entendimiento, referente a la sucesión reversible de las determinaciones de estas cosas, existentes a la vez, unas fuera de otras, para decir que la sucesión reversible de las percepciones está fundada en el objeto y para representar así como objetiva la simultaneidad. La relación de las substancias, empero, en la cual una de ellas recibe determinaciones, cuyo fundamento está contenido en las otras, es la relación de influjo; y si esta relación es a su vez, en sentido recíproco, el fundamento de determinaciones en las otras substancias, entonces es de comunidad o acción recíproca. Así pues la simultaneidad de las substancias en el espacio no puede ser conocida en la experiencia si no es bajo la suposición de una acción recíproca de las mismas; ésta es también la condición de la posibilidad de las cosas mismas, como objetos de la experiencia.

Las cosas son simultáneas, cuando existen en uno y el mismo tiempo. Mas ¿cuándo se conoce que están en uno y el mismo tiempo? Se conoce, cuando el orden, en la síntesis de la aprehensión de ese múltiple, es indiferente; es decir, cuando se puede ir de A a E, pasando por B, C, D, o también al revés de E a A. Pues si fueran sucesivas en el tiempo (en el orden que comienza en A y termina en E), sería imposible comenzar la aprehensión en la apercepción de E y progresar retrocediendo hasta A, pues A pertenece a un tiempo pasado y no puede ya ser objeto alguno de la aprehensión.

Admitid empero que, en una multiplicidad de substancias, como fenómenos, estuviera cada una de ellas totalmente aislada, es decir, que ninguna tuviera acción sobre las otras, ni recibiera recíprocamente influjos de éstas; yo digo entonces que la simultaneidad de esas substancias no sería objeto de percepción posible y que la existencia de una de ellas no podría conducir a la existencia de las otras por ningún camino de la síntesis empírica. Pues si os figuráis que estas substancias están separadas por un espacio totalmente vacío, entonces la percepción, que progresa en el tiempo de una a otra, determinaría ciertamente a esta segunda su existencia, mediante una percepción subsiguiente, pero no podría distinguir si el fenómeno sigue objetivamente a la primera o si es simultáneo con ella.

Así pues, además del mero existir, debe haber algo por lo cual A determina el lugar en el tiempo de B y viceversa B de A; pues sólo con esa condición pueden las referidas substancias ser representadas empíricamente como simultáneamente existentes. Ahora bien, para que una cosa determine el lugar de otra en el tiempo ha de ser causa de ella o de sus determinaciones. Así toda substancia (ya que sólo respecto de sus determinaciones puede ser consecuencia) debe contener en sí la causalidad de ciertas determinaciones en las otras y al mismo tiempo los efectos de la causalidad de las otras, es decir: las substancias deben estar en comunidad dinámica (inmediata o mediatamente), si la simultaneidad ha de ser conocida en alguna experiencia posible. Ahora bien, necesario es todo aquello referente a los objetos de la experiencia, sin lo cual la experiencia de dichos objetos sería imposible.

Así pues, a todas las substancias, en el fenómeno, por cuanto son simultáneas, les es necesario estar en universal comunidad de acción recíproca.

La palabra comunidad es equívoca en la lengua alemana y puede significar tanto communio como también commercium. Nosotros la usamos aquí en este último sentido, como comunidad dinámica, sin la cual la misma comunidad local (communio spatii) no podría nunca ser conocida empíricamente. Es fácil advertir, en nuestras experiencias, que sólo los influjos continuos en todas las partes del espacio pueden dirigir nuestro sentido de un objeto a otro; que la luz que juega entre nuestros ojos y los cuerpos del universo efectúa una comunidad mediata entre nosotros y esos cuerpos y así demuestra la simultaneidad de estos últimos; que no podemos empíricamente variar de lugar (percibir esta variación) sin que por todas partes la materia nos haga posible la percepción de nuestro sitio, y esta materia, sólo por medio de su influjo recíproco, puede mostrar (aunque solo mediatamente) su simultaneidad y por ende la coexistencia hasta de los más lejanos objetos. Sin comunidad, toda percepción (del fenómeno en el espacio) quedaría separada de las demás y la cadena de las representaciones empíricas, es decir, la experiencia, empezaría de nuevo en cada nuevo objeto, sin que pudiera la experiencia anterior estar con ella en la más mínima conexión o en relación alguna de tiempo. No me propongo con esto refutar el espacio vacío; pues este puede existir allá donde no alcanzan las percepciones y donde no se encuentra por tanto conocimiento empírico alguno de la simultaneidad; pero entonces no es objeto de nuestra experiencia posible.

Para aclarar lo dicho añadamos lo siguiente. En nuestro espíritu todos los fenómenos, como inclusos en una experiencia posible, deben estar en comunidad (communio) de apercepción, y por cuanto los objetos deben ser representados como enlazados en existencia simultánea, deben determinar su lugar en un tiempo recíprocamente y por tanto constituir un todo. Si esta comunidad subjetiva ha de descansar en un fundamento objetivo, o referirse a fenómenos considerados como substancias, deberá la percepción de uno, como fundamento, hacer posible la percepción del otro, y vice-versa, para que la sucesión, que se da siempre en las percepciones consideradas como aprehensiones, no sea aplicada a los objetos, sino que éstos puedan ser representados como existentes simultáneamente. Esto empero es un influjo recíproco, es decir, una comunidad real (commercium) de las substancias, sin la cual la relación empírica de simultaneidad no podría tener lugar en la experiencia. Mediante ese comercio constituyen los fenómenos, por cuanto están enlazados entre sí, aunque exteriores unos a otros, un compuesto (compositum reale) y estos compuestos son posibles de varias maneras. Las tres relaciones dinámicas de donde proceden todas las demás son, por tanto, la de inherencia, la de consecuencia y la de composición.

* * *

Éstas son pues las tres analogías de la experiencia. No son más que principios de la determinación de la existencia de los fenómenos en el tiempo, según los tres modos del mismo, a saber, la relación con el tiempo mismo como magnitud (la magnitud de la existencia, es decir la duración), la relación en el tiempo como serie (sucesión) y por último la relación en el tiempo como conjunto de toda existencia (simultaneidad). Esta unidad de

la determinación temporal es completamente dinámica, es decir, que el tiempo no es considerado como aquello dentro de lo cual la experiencia determine inmediatamente su lugar a cada existencia, cosa imposible, porque el tiempo absoluto no es objeto alguno de percepción con el cual pudieran los fenómenos ser comparados; sino relaciones de tiempo, determina a cada uno de ellos su lugar en el tiempo, por lo tanto a priori y con validez para todo tiempo.

Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la conexión de los fenómenos según su existencia, ajustados a reglas necesarias, es decir, leyes. Hay pues ciertas leyes, que son leyes a priori, que hacen posible una naturaleza; las leyes empíricas no pueden tener lugar y ser encontradas, si no es por medio de la experiencia y como consecuencia de aquellas leyes originarias por las cuales tan sólo es posible la experiencia misma. Nuestras analogías presentan pues propiamente la unidad de la naturaleza, en la conexión de todos los fenómenos, bajo ciertos exponentes, que no expresan otra cosa que la relación del tiempo (en cuanto éste comprende en sí todo cuanto existe) con la unidad de la apercepción, que sólo en la síntesis según reglas puede tener lugar. En conjunto dicen pues estas analogías: todos los fenómenos están en una naturaleza y deben estar en ella, porque, sin esta unidad a priori, no sería posible unidad alguna de la experiencia y por lo tanto determinación alguna de los objetos en la misma.

Pero acerca de la clase de prueba que hemos usado en estas leyes transcendentales de la naturaleza y acerca de la particularidad de la misma, hay que hacer una observación, que ha de ser muy importante al mismo tiempo como precepto para cualquier otro ensayo de demostrar proposiciones intelectuales y al mismo tiempo sintéticas a priori. Si hubiéramos querido demostrar dogmáticamente, es decir, por conceptos, estas analogías, a saber: que todo cuanto existe se encuentra en lo permanente, que todo suceso supone, en el estado anterior, algo de donde sigue, según una regla, y, por último, que en lo múltiple que existe simultáneamente, los estados son simultáneos en relación unos con otros, según una regla (o están en comunidad); si hubiéramos querido demostrar esto dogmáticamente, es decir, por conceptos, hubiera sido del todo vano nuestro esfuerzo. Pues de un objeto y de su existencia no se puede por meros conceptos pasar a la existencia de otro o a su modo de existir, analícense cuanto se quiera dichos conceptos. ¿Qué camino nos quedaba libre? La posibilidad de la experiencia, como conocimiento en el cual todos los objetos, en último término, deben poder sernos dados, si su representación ha de tener para nosotros realidad objetiva. En este tercer término, cuya forma esencial consiste en la unidad sintética de la apercepción de todos los fenómenos, encontramos condiciones a priori de la constante y necesaria determinación temporal de toda existencia en el fenómeno, sin las cuales la determinación empírica misma del tiempo, sería imposible; y encontramos reglas de la unidad sintética a priori, por medio de las cuales pudimos anticipar la experiencia. Por carecer de este método y dejarse dominar por la ilusión de pretender demostrar dogmáticamente proposiciones sintéticas, que el uso empírico del entendimiento recomendaba como principios suyos, ha sucedido que se ha intentado tantas veces, y siempre en vano, dar una prueba del principio de razón suficiente. Nadie ha pensado en las otras dos analogías, aun cuando siempre han sido usadas tácitamente; faltaba, en efecto, el hilo conductor de las categorías, que es el único que puede descubrir y hacer visible toda laguna del entendimiento, tanto en conceptos como en principios.

4.- LOS POSTULADOS DEL PENSAR EMPÍRICO EN GENERAL

1º. Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es posible.

2º. Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es real.

3º. Aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) necesariamente.

Desarrollo:

Las categorías de la modalidad tienen esto de particular: que el concepto, al cual son unidas como predicados, no es por ellas aumentado en lo más mínimo, como determinación del objeto, sino que dichas categorías expresan sólo la relación con la facultad de conocer. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, puedo, sin embargo, preguntar aún acerca de ese objeto, si es meramente posible o también real, y, en este último caso, si es también necesario. Por medio de todo esto, no son pensadas otras determinaciones en el objeto mismo, sino que se pregunta tan sólo en qué relación está (él y todas sus determinaciones) con el entendimiento y el uso empírico de éste, con el Juicio empírico y con la razón (en su aplicación a la experiencia).

Precisamente por eso, los principios de la modalidad no son más que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad, en su uso empírico, y al mismo tiempo restricciones de todas las categorías al uso meramente empírico, sin autorizar y permitir el transcendental. Pues si las categorías no han de tener simplemente un sentido lógico y no han de expresar analíticamente la forma del pensar, sino que deben referirse a cosas y a la posibilidad, realidad y necesidad de éstas, entonces deben referirse a la experiencia posible y a la unidad sintética de la misma, en la cual tan sólo pueden darse objetos del conocimiento.

El postulado de la posibilidad de las cosas exige pues que el concepto de éstas convenga con las condiciones formales de una experiencia en general. Ésta, a saber, la forma objetiva de la experiencia en general, contiene empero toda síntesis exigida para el conocimiento de los objetos. Un concepto, que comprenda en sí una síntesis, debe considerarse como vacío y no se refiere a objeto alguno, si esa síntesis no pertenece a la experiencia, ya sea porque la experiencia la haya proporcionado y entonces llamase el concepto empírico, ya sea porque sobre esa síntesis como condición a priori, descanse la experiencia en general (la forma de ésta) y entonces es un concepto puro, que pertenece sin embargo a la experiencia porque su

objeto sólo en ésta puede ser hallado. Pues ¿de dónde ha de tomarse el carácter de posibilidad de un objeto, que ha sido pensado por un concepto sintético a priori, como no sea de la síntesis que constituye la forma del conocimiento empírico de los objetos? Que en un concepto semejante no debe haber ninguna contradicción, es ciertamente una condición lógica, necesaria; pero no basta, ni con mucho, para la realidad objetiva del concepto, es decir, para la posibilidad de un objeto, tal como es pensado por el concepto. Así, en el concepto de una figura incluida en dos rectas no hay contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y su encuentro no encierran la negación de una figura; la imposibilidad no descansa sobre el concepto en sí mismo, sino sobre la construcción del mismo en el espacio, es decir, sobre las condiciones del espacio y la determinación del mismo; éstas, empero, tienen a su vez su realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles porque encierran a priori, en sí, la forma de la experiencia en general.

Ahora vamos a manifestar la amplia utilidad y el influjo de este postulado de la posibilidad. Cuando me represento una cosa permanente, de tal suerte que todo cuanto en ella cambia pertenece meramente a su estado, no puedo nunca conocer por solo tal concepto que una cosa semejante sea posible. O bien, si me represento algo como de tal modo constituido que, una vez puesto, siempre e inevitablemente se siga algo de ello, aquel algo puede muy bien, en todo caso, ser pensado así sin contradicción; pero ello sólo no me autoriza a juzgar que semejante propiedad (como causalidad) se encuentre en alguna cosa posible. Por último yo puedo representarme diferentes cosas (substancias) constituidas de tal suerte que el estado de una lleve consigo una consecuencia en el estado de la otra y recíprocamente; pero que una relación semejante pueda corresponder a alguna cosa, no puedo inferirlo de esos conceptos, que contienen una síntesis meramente caprichosa. Así pues, sólo porque esos conceptos expresan a priori las relaciones de las percepciones en toda experiencia, conocemos su realidad objetiva, es decir, su verdad transcendental, y la conocemos con independencia de la experiencia, si bien no con independencia de toda referencia a la forma de una experiencia en general y a la unidad sintética en que tan sólo pueden los objetos ser conocidos empíricamente.

Pero si quisiéramos hacer conceptos totalmente nuevos de substancias, de fuerzas, de acciones mutuas, sacándolos de la materia que la percepción nos ofrece, sin tomar de la experiencia misma el ejemplo de su enlace, caeríamos en puros fantasmas, cuya posibilidad carece absolutamente de señal característica, porque en ellos no se toma la experiencia por maestra, ni de ella se sacan esos conceptos. Tales conceptos forjados no pueden recibir el carácter de su posibilidad, como lo reciben las categorías a priori, como condiciones de que depende toda experiencia; recíbenlo solo a posteriori, como conceptos dados por la experiencia misma y su posibilidad ha de ser conocida o a posteriori y empíricamente, o de ningún modo. Una substancia que estuviera presente en el espacio de un modo permanente, sin llenarlo sin embargo (como ese término medio entre la materia y el ser pensante que algunos han querido introducir), o bien una fuerza particular de nuestro espíritu de intuir de antemano (no sólo de inferir) lo futuro, o, por último, una facultad del espíritu para estar con otros hombres en comunidad de pensamiento (por muy alejados que se encuentren), son conceptos, cuya posibilidad es totalmente infundada, porque no puede fundarse en la experiencia y sus leyes conocidas y, sin ésta, dicha posibilidad es un enlace intelectual caprichoso, el cual, si bien no encierra contradicción, no puede sin embargo pretender realidad objetiva y, por tanto, la posibilidad de un objeto como el que se quiere pensar. Por

lo que toca a la realidad, no es lícito pensarla in concreto, sin el auxilio de la experiencia; porque sólo a la sensación, como materia de la experiencia, puede referirse, y no toca para nada a la forma de la relación, con la cual, en todo caso, podríamos jugar a las invenciones.

Pero dejemos a un lado todo aquello cuya posibilidad sólo puede extraerse de la realidad en la experiencia, para considerar aquí tan sólo la posibilidad de las cosas por conceptos a priori, de las cuales insisto en afirmar que nunca pueden tener lugar por medio de esos conceptos por sí solos, sino siempre por esos conceptos, en cuanto valen como condiciones formales y objetivas de una experiencia en general.

Ciertamente, parece que la posibilidad de un triángulo puede ser conocida por su concepto en sí mismo (de la experiencia es de seguro independiente); pues, en realidad, podemos darle completamente a priori un objeto, es decir, construirlo. Pero como éste es sólo la forma de un objeto, seguiría siendo siempre tan sólo un producto de la imaginación, y la posibilidad de su objeto siempre seguiría siendo dudosa, porque para ella se exige más, a saber: que esa figura sea pensada bajo las condiciones en que descansan todos los objetos de la experiencia. Ahora bien, el espacio es una condición formal a priori de las experiencias externas, y la misma síntesis creadora por la cual construimos un triángulo en la imaginación, es también exactamente la que usamos en la aprehensión de un fenómeno, para hacernos de él un concepto empírico; y esto es lo que enlaza con ese concepto del triángulo la representación de la posibilidad de una cosa semejante. Y así la posibilidad de magnitudes continuas y aún de magnitudes en general, se hace clara, no por los conceptos mismos, puesto que los conceptos de esas magnitudes son todos sintéticos, sino por esos conceptos, considerados como condiciones formales de la determinación de los objetos, en la experiencia en general; y ¿dónde se van a buscar objetos que correspondan a los conceptos, como no sea en la experiencia, por medio de la cual solamente nos son dados objetos? Asimismo podemos conocer y caracterizar la posibilidad de las cosas, sin precisamente tomarla de la experiencia misma, sólo por referencia a las condiciones formales, bajo las cuales, en la experiencia en general, algo es determinado como objeto; es decir, podemos hacer eso a priori, pero sólo con relación a la experiencia y dentro de sus límites.

El postulado, para conocer la realidad de las cosas, exige percepción, por tanto, sensación, de la cual se tiene conciencia; pero no exige inmediata sensación del objeto, cuyo conocimiento ha de ser conocido, aunque sí al menos, conexión del objeto con alguna percepción real, según las analogías de la experiencia, que exponen todo enlace real en una experiencia en general.

En el mero concepto de una cosa no puede hallarse ningún carácter de su existencia. Pues aunque el concepto sea tan completo que no le falte lo más mínimo para pensar la cosa, con todas sus determinaciones internas, sin embargo la existencia no tiene nada que ver con esto, sino sólo con la cuestión de si semejante cosa nos es dada de modo que su percepción pueda, en todo caso, preceder al concepto. Pues que el concepto preceda a la percepción, significa la mera posibilidad de aquél; pero la percepción, que da la materia al concepto, es el único carácter de la realidad. Pero también antes de la percepción de la cosa y, por tanto, comparativa a priori, se puede conocer su existencia, con tal de que ésta esté en conexión con algunas percepciones, según los principios del enlace empírico de las

mismas (las analogías). Pues entonces, la existencia de la cosa está en conexión con nuestras percepciones, en una experiencia posible, y podemos, por el hilo conductor de esas analogías, desde nuestra percepción real alcanzar la cosa, en la serie de las percepciones posibles. Así conocemos la existencia de una materia magnética, que penetra todos los cuerpos, por la percepción de la atracción de la limadura de hierro, aunque una percepción inmediata de esa materia, es imposible por la constitución de nuestros órganos. Pues, en general, según las leyes de nuestra sensibilidad y el contexto de nuestras percepciones, llegaríamos en una experiencia a la inmediata intuición empírica de esa materia magnética, si nuestros sentidos fueran más finos; pero su grosería no tiene nada que ver con la forma de una experiencia posible en general. Así, pues, allí donde alcance la percepción y su suplemento, según leyes empíricas, allí también alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. Mas si no empezamos por la experiencia o si no progresamos según leyes de la conexión empírica de los fenómenos, en vano querremos adivinar o averiguar la existencia de una cosa cualquiera. Una objeción poderosa, empero, contra estas reglas para demostrar mediatamente la existencia, viene del idealismo, cuya refutación estará aquí en su lugar.

* * *

REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

El idealismo (me refiero al material) es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e indemostrable o falsa e imposible. El primero es el problemático de Descartes, que declaró indudable sólo una afirmación empírica (assertio) a saber: «yo soy». El segundo es el dogmático de Berkeley quién declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, como condición indispensable, es algo imposible en sí y por ende que las cosas en el espacio son meras imaginaciones. El idealismo dogmático es inevitable, cuando se considera el espacio como propiedad que debe pertenecer a las cosas en sí mismas; pues entonces el espacio, con todo aquello a que sirve de condición, es un absurdo. El fundamento, empero, de este idealismo ha sido destruido por nosotros en la Estética transcendental. El idealismo problemático, que no afirma nada sobre esto, sino sólo pretexta la incapacidad de demostrar por experiencia inmediata cualquiera existencia, que no sea la nuestra, es razonable y conforme a una manera de pensar fundamentada y filosófica, a saber: no permitir juicio alguno decisivo antes de haber hallado una prueba suficiente. La prueba apetecida debe pues mostrar que de las cosas exteriores tenemos experiencia y no sólo imaginación; lo cual no podrá hacerse sino demostrando que nuestra experiencia interna misma, que Descartes no ponía en duda, no es posible más que suponiendo la experiencia externa.

TEOREMA

La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí

Prueba:

Tengo conciencia de mi existencia, como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo supone algo permanente en la percepción. Ese algo permanente, empero, no puede ser algo en mí, porque precisamente mi existencia en el tiempo sólo puede ser determinada por ese algo permanente. Así pues la percepción de ese permanente es posible sólo por una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí. Por consiguiente la determinación de mi existencia en el tiempo es sólo posible por la existencia de cosas reales, que yo percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo está necesariamente unida a la conciencia de la posibilidad de esa determinación de tiempo; así pues, está también necesariamente unida con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación de tiempo; es decir, que la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.

Observación 1ª. Se advierte, en la prueba que precede, que el juego que el idealismo juega, le es devuelto con mayor derecho. El idealismo admitía que la única experiencia inmediata es la interna y, por tanto, que las cosas exteriores son sólo inferidas, pero de un modo incierto, como siempre que de efectos dados se concluye a causas determinadas, porque la causa de las representaciones puede estar también en nosotros mismos, quienes, acaso falsamente, las atribuimos a cosas exteriores. Pero aquí se demuestra que la experiencia externa es propiamente inmediata, que sólo por medio de ella es posible no ciertamente la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí la determinación de la misma en el tiempo, es decir la experiencia interna. Cierto que la representación «yo soy», la cual expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero aún no un conocimiento del mismo y, por tanto, tampoco conocimiento empírico o sea experiencia; para ésta hace falta, además del pensamiento de algo existente, la intuición -y aquí la interna- con respecto a la cual, es decir al tiempo, debe ser determinado el sujeto; para lo cual son exigidos objetos exteriores y por consiguiente la experiencia interna misma es sólo mediata y sólo posible por medio de la externa.

Observación 2ª. Con esto concuerda perfectamente todo uso empírico de nuestra facultad de conocer en la determinación de tiempo. No es sólo que no podamos llevar a cabo ninguna determinación de tiempo como no sea mediante el cambio en las relaciones exteriores (el movimiento) en relación con lo permanente en el espacio (v. g. el movimiento solar respecto de los objetos terrestres), sino que ni siquiera tenemos nada permanente que poner como intuición bajo el concepto de substancia, a no ser la materia, y aun esta

permanencia no es tomada de la experiencia externa, sino presupuesta a priori, como condición necesaria de toda determinación de tiempo y por tanto también como determinación del sentido interno, respecto a nuestra propia existencia, por medio de la existencia de cosas exteriores. La conciencia de mí mismo, en la representación Yo, no es intuición, sino una representación meramente intelectual de la propia actividad de un sujeto pensante. Por eso este «yo» no tiene el menor predicado de intuición que, como permanente, pueda servir de correlato a la determinación de tiempo en el sentido interno, al modo por ejemplo como la impenetrabilidad en la materia, cual intuición empírica.

Observación 3ª. De que la existencia de objetos sea exigida para la posibilidad de una conciencia determinada de nosotros mismos, no se sigue que toda representación intuitiva de cosas exteriores encierre al mismo tiempo a existencia de esas cosas; pues esa representación puede ser muy bien el mero efecto de la imaginación (en sueño o también en la demencia). Pero es tal, solamente por la reproducción de anteriores percepciones externas que, como ya he expuesto, no son posibles más que por la realidad de objetos exteriores. Lo único que aquí teníamos que demostrar es que la experiencia interna en general no es posible más que mediante la experiencia externa en general. ¿Es tal o cual supuesta experiencia una mera imaginación? Esto debe decidirse según las particulares determinaciones de la experiencia y por comparación con los criterios de toda experiencia verdadera.

* * *

En lo que se refiere, por último, al tercer postulado, digo que trata de la necesidad material en la existencia y no de la meramente formal y lógica en el enlace de los conceptos. Ahora bien, ninguna existencia de objetos puede ser conocida enteramente a priori, aunque sí comparativa a priori, relativamente a otra existencia ya dada; pero entonces sólo podemos llegar a una existencia que por algún lado debe estar comprendida en el nexo de la experiencia, de la cual la percepción dada es una parte: de donde resulta que la necesidad de la existencia nunca puede ser conocida por conceptos, sino siempre sólo por el enlace con aquello que es percibido, según leyes universales de la experiencia. Ahora bien, no hay ninguna existencia que pueda ser conocida como necesaria bajo la condición de otros fenómenos dados, sino tan sólo la existencia de los efectos de causas dadas, según las leyes de la causalidad. Así pues, no de la existencia de las cosas (substancias), sino sólo de su estado podemos conocer la necesidad, y ello ciertamente por otros estados, dados en la percepción, según leyes empíricas de la causalidad. De aquí se sigue que el criterio de la necesidad está solamente en la ley de la experiencia posible, a saber: que todo cuanto ocurre se halla determinado a priori por su causa en el fenómeno. Por eso, sólo conocemos la necesidad de los efectos en la naturaleza, cuyas causas nos son dadas, y el carácter de necesidad en la existencia no va más allá que el campo de la experiencia posible; y aun en éste no vale para la existencia de las cosas como substancias, porque éstas nunca pueden ser consideradas como efectos empíricos o como algo que sucede y nace. La necesidad se refiere pues sólo a las relaciones de los fenómenos, según la ley dinámica de la causalidad, y a la posibilidad, en ella fundada, de sacar de una existencia dada (de una causa) la conclusión a priori de otra existencia (del efecto). Todo lo que sucede es hipotéticamente necesario; éste es un principio que somete a una ley el cambio en el mundo, es decir a una regla de la existencia necesaria, sin la cual no habría siquiera

naturaleza. Por eso la proposición: «Nada ocurre por ciego azar» (in mundo non datur casus), es una ley a priori de la naturaleza; de igual modo: «ninguna necesidad en la naturaleza es ciega, sino condicionada y por lo tanto necesidad comprensible» (non datur fatum). Ambas son leyes tales que por ellas el juego de los cambios está sujeto a una naturaleza de las cosas (como fenómenos) o, lo que es lo mismo, a la unidad del entendimiento, en el cual tan sólo pueden pertenecer a una experiencia como unidad sintética de los fenómenos. Estos dos principios son dinámicos. El primero es propiamente una consecuencia del principio de causalidad (bajo las analogías de la experiencia). El segundo pertenece a los principios de la modalidad, que añade a la determinación causal el concepto de la necesidad, sometida sin embargo a una regla del entendimiento. El principio de la continuidad prohibía todo salto en la serie de los fenómenos (cambios) (in mundo non datur saltus), pero también toda laguna o vacío entre dos fenómenos, en el conjunto de todas las intuiciones empíricas en el espacio (non datur hiatus); pues la proposición puede expresarse así: en la experiencia nada puede sobrevenir que demuestre un vacuum o ni siquiera lo tolere como parte de la síntesis empírica. Pues en lo que toca al vacío, que acaso pueda pensarse fuera del campo de la experiencia posible (el mundo), ese vacío no pertenece a la jurisdicción del mero entendimiento, el cual no decide más que sobre las cuestiones que se refieren a la utilización de fenómenos dados para el entendimiento empírico; es un problema para la razón ideal, que se sale de la esfera de una experiencia posible y quiere juzgar acerca de lo que rodea y limita esta esfera; debe pues ser considerado en la dialéctica transcendental. Esos cuatro principios (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum), podríamos fácilmente, como todos los principios de origen transcendental, presentarlos en su orden, según el orden de las categorías y señalar a cada uno su puesto; pero el lector ya ejercitado podrá hacerlo por sí mismo o descubrir fácilmente el hilo conductor para ello. Mas todos se unen tan sólo en esto: en no permitir en la síntesis empírica nada que pueda menoscabar o corromper el entendimiento y la conexión continua de todos los fenómenos, es decir la unidad de sus conceptos. Pues sólo en él es posible la unidad de la experiencia, en donde todas las percepciones deben tener su lugar.

La cuestión de saber si el campo de la posibilidad es mayor que el campo que contiene todo lo real y la de si éste a su vez es mayor que la multitud de lo que es necesario, son cuestiones interesantes y de solución sintética, pero corresponden a la jurisdicción de la razón; pues significan poco más o menos lo siguiente: ¿Pertenecen todas las cosas como fenómenos al conjunto y contexto de una única experiencia, de la cual cada percepción dada es una parte, que por tanto no puede ser unida a ningunos otros fenómenos o bien pueden mis percepciones pertenecer a más de una experiencia posible (en su conexión universal)? El entendimiento de a priori a la experiencia en general sólo la regla, según las condiciones subjetivas y formales, tanto de la sensibilidad como de la apercepción, que son las que la hacen posible. Otras formas de la intuición (que el espacio y el tiempo), otras formas del entendimiento (que las discursivas del pensar o del conocimiento por conceptos), si bien son posibles, no pueden en modo alguno ser pensadas y comprendidas por nosotros; pero aunque pudieran serlo, no pertenecerían a la experiencia, como único conocimiento en donde nos son dados objetos. La cuestión de si otras percepciones que las que pertenecen en general a toda nuestra posible experiencia, pueden ser halladas y por ende de si puede haber un campo muy distinto en su materia, es cuestión que no puede el entendimiento decidir: sólo tiene que ocuparse de la síntesis de lo que es dado. Por lo

demás, se advierte claramente la pobreza de nuestras conclusiones ordinarias, por las cuales creamos un gran reino de la posibilidad, del que lo real (todo objeto de la experiencia) es sólo una pequeña parte. «Todo lo real es posible»; de donde se sigue, naturalmente, según las leyes lógicas de la conversión, la proposición particular: «algún posible es real», la cual parece significar que hay muchos posibles que no son reales. Ciertamente parece que se puede sin dificultad poner el número de las cosas posibles más alto que el de las reales, pues a lo posible hay que añadir algo más para obtener lo real. Pero no conozco esa adición a la posibilidad; pues eso que habría que añadir a lo posible sería un imposible. Sólo a mi entendimiento puede añadírsele algo, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, y ese algo es el enlace con alguna percepción; ahora bien lo que está enlazado con una percepción, según leyes empíricas, es real, aunque inmediatamente no sea percibido. Pero no puede decirse que, en la conexión continua con lo que me es dado en la percepción, sea posible otra serie de fenómenos y por tanto más de una experiencia universal; porque esto no puede concluirse de lo que nos es dado y mucho menos sin que nada nos sea dado, porque sin materia nada se puede pensar. Lo que sólo es posible bajo condiciones que sólo son posibles, no lo es en todo sentido. Pero la cuestión se torna en éste, cuando se quiere saber si la posibilidad de las cosas va más lejos de lo que la experiencia puede alcanzar.

Me he limitado a citar estas cuestiones, para no dejar lagunas en lo que, según la opinión ordinaria, pertenece a los conceptos del entendimiento. Pero en realidad, la posibilidad absoluta (que en todo sentido es valedera) no es un mero concepto del entendimiento y de ningún modo puede tener un uso empírico, sino que pertenece sólo a la razón, la cual va más allá de todo uso empírico posible del entendimiento. Por eso hemos tenido que contentarnos aquí con hacer tan sólo una observación crítica y por lo demás dejamos la cuestión en la obscuridad, hasta que la tratemos más adelante.

Como quiero terminar ya este número cuatro y con él el sistema de todos los principios del entendimiento puro, he de indicar el motivo de por qué he dado a los principios de la modalidad precisamente el nombre de postulados. No quiero tomar aquí esa expresión en el sentido que algunos modernos autores de filosofía le han dado, contra el sentido de los matemáticos, a quienes propiamente pertenece, y es a saber: que postular ha de significar que se toma una proposición como inmediatamente cierta, sin justificación ni prueba. Pues si tratándose de proposiciones sintéticas, por muy evidentes que sean, hemos de admitir que sin deducción y, fiados en la autoridad de su propio enunciado, podemos darles la aprobación incondicionada, entonces se ha perdido toda crítica del entendimiento; y como no faltan osadas pretensiones, de las que no se abstiene la común creencia (lo cual no es empero un motivo de crédito), queda abierto nuestro entendimiento a cualquier ilusión, sin poder negar su aprobación a aquellos enunciados que, si bien irregulares, pretenden sin embargo con el mismo tono de seguridad ser admitidos como verdaderos axiomas. Así pues, cuando al concepto de una cosa le sobreviene sintéticamente una determinación a priori, hay que añadir sin falta a esa proposición una si no prueba, al menos deducción de la legitimidad de su afirmación.

Los principios de la modalidad no son empero objetivamente sintéticos, porque los predicados de la posibilidad, realidad y necesidad no amplían en lo más mínimo el concepto, del cual son dichos, aunque añaden algo a la representación del objeto. Mas

como, sin embargo, son sintéticos, lo serán sólo subjetivamente, es decir, añadiendo al concepto de una cosa (real), de la que por lo demás nada dicen, la facultad cognoscitiva en donde se origina y tiene su asiento ese concepto. Así, si sólo en el entendimiento está enlazado con las condiciones formales de la experiencia, su objeto se llama posible; si está en conexión con la percepción (sensación, como materia de los sentidos) y determinada por ella, mediante el entendimiento, entonces el objeto es real; si es determinado por la conexión de las percepciones según conceptos, entonces llámase el objeto necesario. Los principios de la modalidad pues, no dicen de un concepto nada más que la acción de la facultad de conocer, por la cual es producido. Ahora bien, llámase postulado en la matemática a la proposición práctica que no contiene más que la síntesis por la cual nos damos un objeto y producimos su concepto, como por ejemplo describir un círculo con una línea dada, desde un punto dado, en un plano; y una proposición semejante no puede ser demostrada, porque el proceder que ella exige es precisa mente aquello por medio de lo cual producimos nosotros el concepto de esa figura. Así pues, con el mismo derecho podemos postular los principios de la modalidad, porque no aumentan su concepto de cosas, sino sólo exponen el modo como ese concepto está unido a la facultad de conocer.

* * *

OBSERVACIÓN GENERAL AL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS

Es muy digno de observación el hecho de que no podamos comprender la posibilidad de ninguna cosa por la mera categoría, sino que siempre tenemos que tener una intuición, para exponer en ella la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento. Tómese, por ejemplo, la categoría de relación. Por meros conceptos no se puede comprender: 1º., cómo algo pueda existir, es decir, ser substancia, sólo como sujeto y no como mera determinación de otras cosas; 2º., cómo, porque algo es, algún otro deba ser, por lo tanto, cómo algo pueda, en general, ser causa, o 3º., cómo, cuando existen varias cosas, la existencia de una de ellas es base para que se siga algo en las otras y recíprocamente, y de ese modo, puede tener lugar una comunidad de substancias. Y otro tanto puede decirse de las demás categorías, por ejemplo: cómo una cosa pueda ser idéntica con muchas juntas, es decir, una magnitud, etc... Así, pues, mientras falta la intuición, no sabemos si por medio de las categorías estamos pensando un objeto y ni aun si les puede corresponder algún objeto; y así se confirma que las categorías, por sí, no son conocimientos, sino meras formas del pensamiento, para hacer conocimientos con intuiciones dadas. Así también sucede que con meras categorías no puede hacerse ninguna proposición sintética. Por ejemplo: «En toda existencia hay substancia, es decir, algo que sólo puede existir como sujeto y no como mero predicado»; o bien: «Toda cosa es un quantum», etc..., en donde no hay nada que pueda servirnos para salir de un concepto dado y enlazarle otro. Por eso nunca se ha conseguido demostrar una proposición sintética por medio de meros conceptos puros del entendimiento; por ejemplo, la proposición: «todo lo contingente, que existe, tiene una

causa». No se ha podido nunca demostrar más que esto, a saber: que sin esa relación no podríamos comprender en modo alguno, la existencia de lo contingente, es decir, no podríamos conocer a priori, por el entendimiento, la existencia de semejante cosa. Pero de aquí no se sigue que precisamente esa relación sea también la condición de la posibilidad de las cosas mismas. Por eso, si se quiere reflexionar sobre nuestra prueba del principio de causalidad, se advertirá que no hemos podido demostrarlo más que de los objetos de experiencia posible: «Todo cuanto ocurre (todo suceso) presupone una causa»; y ciertamente de tal suerte, que no hemos podido demostrarlo más que como principio de la posibilidad de la experiencia, por lo tanto, del conocimiento de un objeto dado, en la intuición empírica, y no por meros conceptos. Sin embargo, no puede negarse que la proposición: «todo lo contingente debe tener una causa», es clara para cualquiera, por meros conceptos. Pero entonces, el concepto de lo contingente está de tal suerte concebido que no contiene la categoría de la modalidad (como algo cuyo no-ser puede pensarse), sino la de relación (como algo que sólo puede existir como consecuencia de otro) y entonces es desde luego una proposición idéntica: «lo que sólo como consecuencia puede existir, tiene una causa». En realidad, cuando tenemos que dar ejemplos de existencia contingente, acudimos siempre a cambios y no sólo a la posibilidad del pensamiento de lo opuesto. El cambio empero es un suceso que, como tal, sólo por una causa es posible, cuyo no-ser por lo tanto es por sí posible; y así conócese la contingencia en que algo sólo puede existir como efecto de una causa; por eso si una cosa es admitida como contingente, resulta analítica la proposición que dice que tiene una causa.

Pero aún más notable es que, para comprender la posibilidad de las cosas por las categorías y por lo tanto exponer la realidad objetiva de éstas, necesitamos no sólo intuiciones, sino siempre intuiciones externas. Si por ejemplo, tomamos los conceptos puros de la relación, hallamos: 1º., que para dar en la intuición algo permanente que corresponda al concepto de substancia (y exponer así la objetiva realidad de ese concepto), necesitamos una intuición en el espacio (la materia), porque sólo el espacio es determinado permanentemente, mientras que el tiempo y, por lo tanto, todo lo que hay en el sentido interior, fluye sin cesar; 2º., que para exponer el cambio, como la intuición que corresponde al concepto de causalidad, debemos tomar como ejemplo el movimiento, como cambio en el espacio, y sólo así podemos hacernos intuibles los cambios, cuya posibilidad no puede concebir un entendimiento puro. Cambio es el enlace de determinaciones opuestas contradictoriamente en la existencia de una y la misma cosa. Ahora bien, cómo sea posible que a un estado dado siga otro estado opuesto de la misma cosa, no sólo no puede ninguna razón concebirlo, sin ejemplo, sino ni siquiera comprenderlo sin intuición; y esta intuición es la del movimiento de un punto en el espacio, cuya existencia en lugares distintos (como una consecuencia de opuestas determinaciones) es la que nos hace intuible el cambio; pues, para poder pensar más tarde los cambios internos, tenemos que representarnos el tiempo, como forma del sentido interno, figurándolo por medio de una línea, y el cambio interior por medio del trazado de esa línea (movimiento) y, por lo tanto, la existencia sucesiva de nosotros mismos, en diferentes estados, por medio de la intuición externa. El fundamento propio de esto es que todo cambio presupone algo permanente en la intuición, aún sólo para ser percibido como cambio, y en el sentido interior no se encuentra ninguna intuición permanente. Por último, la categoría de comunidad, en su posibilidad, no puede ser concebida por la mera razón, y así la realidad objetiva de ese concepto no es posible comprenderla sin intuición externa en el espacio. Pues ¿cómo va a pensarse la posibilidad

de que, si varias substancias existen, de la existencia de una pueda seguirse algo en la existencia de las demás y recíprocamente (como efecto) y por tanto que porque algo es en la primera, haya también algo de ser en las otras, algo que no puede comprenderse por sólo la existencia de éstas últimas? Esto empero es lo que se exige para la comunidad y es del todo inconcebible entre cosas, cada una de las cuales está totalmente aislada por su subsistencia. Por eso Leibnitz, por cuanto atribuyó una comunidad a las substancias del mundo, tales como el entendimiento las piensa, necesitó admitir una divinidad, como intermediario; porque con razón le parecía incomprensible esa comunidad, por sola la existencia de las sub-substancias. Pero podemos hacernos fácilmente concebible la posibilidad de la comunidad (de las substancias como fenómenos) si nos la representamos en el espacio, es decir, en la intuición externa. Pues ésta contiene ya a priori relaciones externas formales, como condiciones de la posibilidad de lo real (en acción y reacción y por ende en comunidad). De igual manera puede fácilmente mostrarse que la posibilidad de las cosas como magnitudes y, por tanto, la realidad objetiva de la categoría de magnitud, sólo puede ser expuesta en la intuición externa y sólo por medio de ésta puede ser aplicada después al sentido interior. Pero, para evitar extenderme en exceso, dejo los ejemplos de esto a la reflexión del lector.

Toda esta observación es de gran importancia, no sólo por confirmar nuestra anterior refutación del idealismo, sino también y sobre todo para, cuando se trate del conocimiento de sí mismo, por la mera conciencia interna, y de la determinación de nuestra naturaleza, sin ayuda de intuiciones externas empíricas, mostrar las limitaciones de la posibilidad de este conocimiento.

La última consecuencia de toda esta sección es pues que los principios del entendimiento puro no son sino principios a priori de la posibilidad de la experiencia y a esta última tan sólo se refieren todas las proposiciones sintéticas a priori, cuya misma posibilidad descansa enteramente en esa referencia.

Doctrina transcendental del juicio (Analítica de los principios)
TERCER CAPÍTULO

Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos

Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada parte del mismo; y no sólo lo hemos hecho así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Ese territorio empero es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo

en locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término. Pero antes de aventurarnos en ese mar, para reconocerlo en toda su extensión y asegurarnos de si hay alguna esperanza que tener, bueno será que demos una última ojeada al mapa de la tierra que vamos a abandonar. Preguntémonos, pues, primero, si no podríamos contentarnos en todo caso con lo que esa tierra contiene, o aun si acaso no tendremos por fuerza que hacerlo, por no haber en ninguna otra parte suelo para construir. Veamos luego con qué títulos poseemos esa tierra y podemos mantenernos seguros en ella contra pretensiones enemigas. Estas cuestiones han sido ya suficientemente contestadas en el curso de la analítica; pero una revista sucinta de sus soluciones, puede robustecer la convicción, reuniendo en un solo punto los diversos momentos en que fueron expuestas.

Hemos visto que todo cuanto el entendimiento saca de sí mismo, sin requerirlo de la experiencia, lo tiene sin embargo para el uso de la experiencia y no para ningún otro. Los principios del entendimiento puro, ya sean a priori constitutivos (como los matemáticos) ya meramente regulativos (como los dinámicos), no contienen nada más que, por decirlo así, el puro esquema para la experiencia posible; pues esta toma su unidad sólo de la unidad sintética que el entendimiento proporciona originariamente y de suyo a la síntesis de la imaginación, con referencia a la apercepción; y en esa unidad deben los fenómenos, como data para una posible experiencia, estar ya a priori en relación y concordancia. Ahora bien, aunque esas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas a priori, sino fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con los objetos, porque contienen el fundamento de la posibilidad de la experiencia, como conjunto de todo conocimiento en donde pueden sernos dados objetos, sin embargo, no nos parece bastante limitarnos a enunciar lo verdadero y quisiéramos también lo que apetecemos saber. Si, pues, por medio de esta investigación crítica no aprendemos más que lo que, en el uso meramente empírico del entendimiento y sin tan sutil examen, hubiésemos espontáneamente ejercitado, parece que la ventaja que de ella se saca no vale el gasto y la preparación. Puede, es verdad, replicarse que no hay prurito más perjudicial al aumento de nuestro conocimiento, que el de querer saber su utilidad de antemano, antes de sumirse en las investigaciones y aun de poder forjarse el menor concepto de esa utilidad, aunque la tuviéramos ante los ojos. Pero hay una ventaja que puede comprender y al mismo tiempo apreciar el más refractario y díscolo discípulo de esta investigación transcendental, y es: que el entendimiento, ocupado exclusivamente en su empleo empírico, y sin reflexionar sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede sin duda ir muy bien adelante; pero una cosa no puede llevar a cabo, y es determinarse así mismo los límites de su uso y saber qué es lo que está dentro o fuera de su esfera; pues para esto exígense las investigaciones profundas que hemos realizado. Y si no puede distinguir si ciertas cuestiones están o no en su horizonte, no estará nunca seguro de sus aspiraciones y de su posesión, sino que deberá estar preparado para toda suerte de vergonzosas rectificaciones, si se sale continuamente de los límites de su esfera (como ello es inevitable) y se extravía en ilusiones y falacias.

Así pues, el entendimiento no puede hacer de todos sus principios a priori y aun de todos sus conceptos más que un uso empírico y nunca transcendental; esta es una proposición que, una vez conocida y admitida con convicción, tiene consecuencias importantes. El uso transcendental de un concepto, en cualquier principio, consiste en referirlo a las cosas en general y en sí mismas. El uso empírico consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una experiencia posible. Y nunca puede tener lugar otro

uso que este último, como se ve fácilmente por lo que sigue: para todo concepto se requiere primero la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y segundo, la posibilidad de darle un objeto, al cual se refiera. Sin esto último, el concepto carece de sentido y está totalmente vacío de contenido, aun cuando pueda tener la función lógica de hacer un concepto con unos datos cualesquiera. Ahora bien, el objeto no puede ser dado, a un concepto más que en la intuición; y si bien una intuición pura es posible a priori antes del objeto, esta misma no puede recibir su objeto, es decir, la validez objetiva, si no es por medio de la intuición empírica, cuya mera forma es. Así, todos los conceptos y, con éstos, todos los principios, por muy a priori que sean, se refieren, sin embargo, a intuiciones empíricas, es decir, a datos, para la experiencia posible. Sin esto, carecen de toda validez objetiva y son un mero juego, ora de la imaginación, ora del entendimiento, cada uno con sus respectivas representaciones. Tómense, por ejemplo, conceptos de la matemática, y en sus intuiciones puras primero: el espacio tiene tres dimensiones; entre dos puntos no puede haber más que una recta, etc... Aun cuando todos estos principios y la representación del objeto de que trata esa ciencia, son producidos en el espíritu totalmente a priori, no significarían sin embargo nada, si no pudiéramos exponer su significación siempre en fenómenos (objetos empíricos). Por eso se exige hacer sensible un concepto separado, es decir, exponer en la intuición el objeto que le corresponde, porque, sin esto, el concepto permanecería (como se dice) sin sentido, es decir, sin significación. La matemática cumple esta exigencia por medio de la construcción de la figura, que es un fenómeno presente a los sentidos (aunque producido a priori). El concepto de magnitud busca también, en esa ciencia, su sustento y sentido en el número; y éste, en los dedos, en las bolas del tablero o las rayas y puntos que se ponen ante los ojos. El concepto permanece producido a priori y, con él, todos los principios sintéticos o fórmulas de esos conceptos; pero el uso de los mismos y la referencia a supuestos objetos no puede en último término buscarse más que en la experiencia, cuya posibilidad (según la forma) contienen a priori aquellos.

Este caso es también el de todas las categorías y todos los principios tejidos con ellas, como se advierte fácilmente, porque no podemos dar una definición real de ninguna de ellas, es decir, hacer comprensible la posibilidad de su objeto, sin acudir en seguida a las condiciones de la sensibilidad y, por tanto, a la forma de los fenómenos, a los cuales, como únicos objetos, deben por consiguiente estar limitadas esas categorías; en efecto, si se prescinde de esa condición, piérdese toda significación o sea referencia a objeto, y nadie puede, por medio de un ejemplo, hacer concebible qué cosa propiamente se entienda en esos conceptos.

El concepto de magnitud en general no puede definirse, como no sea diciendo que es la determinación de una cosa, determinación que nos permite pensar cuántas veces en dicha cosa está contenida la unidad. Pero ese «cuántas veces» está fundado en la repetición sucesiva y, por lo tanto, en el tiempo y en la síntesis (de lo homogéneo) en el tiempo. La realidad sólo puede definirse por oposición a la negación, pensando un tiempo (como conjunto de todo ser) que o está lleno de esa realidad o está vacío. Si prescindo de la permanencia (que es una existencia en todo tiempo), nada me queda entonces para el concepto de substancia más que la representación lógica del sujeto, la cual creo realizar representándome algo que sólo como sujeto (sin ser predicado de nada) pueda tener lugar. Pero no sólo no conozco condición alguna bajo la cual esta preferencia lógica convenga a cosa alguna, sino que nada queda que hacer con ella, ni hay la menor consecuencia que

sacar, porque por medio de ella no se determina objeto alguno del uso de ese concepto y por tanto no se sabe si significa algo. Del concepto de causa (si prescindo del tiempo, en el cual algo sigue a algo, según una regla) nada encontraría en la categoría pura, sino que hay algo de lo cual puede inferirse la existencia de otra cosa; y así no sólo no se podría distinguir uno de otro el efecto y la causa, sino que -ya que ese «poder inferir» exige a veces condiciones de las cuales nada sé- resultaría que el concepto no tendría determinación alguna acerca de cómo conviene a algún objeto. El supuesto principio: «Todo lo contingente tiene una causa» se presenta sin duda con cierta gravedad, como si en sí mismo llevara su dignidad. Pero yo pregunto: ¿qué entendéis por contingente? Vosotros respondéis: aquello cuyo no-ser es posible. Y entonces yo digo que desearía vivamente saber en qué conocéis esa posibilidad del no-ser, si en la serie de los fenómenos no os representáis una sucesión y en ésta una existencia que sigue (o precede) al no-ser, por lo tanto, un cambio; porque decir que el no-ser de una cosa no se contradice a sí mismo, es apelar torpemente a una condición lógica que, si bien es necesaria para el concepto, no es ni con mucho suficiente para la posibilidad real. Puedo suprimir en el pensamiento toda substancia existente, sin contradecirme; pero de esto no puedo inferir la contingencia objetiva de la misma en su existencia, es decir, la posibilidad de su no-ser en sí misma. Por lo que toca al concepto de comunidad, es fácil comprender que si las puras categorías de substancia y de causalidad no admiten definición que determine el objeto, tampoco la admite la de causalidad recíproca, en la relación de las substancias unas con otras (commercium). Posibilidad, existencia y necesidad no han sido definidas nunca por nadie, si no es merced a evidentes tautologías, queriendo tomar su definición solamente del entendimiento puro. Pues la ilusión de sustituir la posibilidad lógica del concepto (la no contradicción) a la posibilidad transcendental de las cosas (que haya un objeto que corresponda al concepto), no puede satisfacer más que a los inhábiles.

De aquí se sigue indudablemente que los conceptos puros del entendimiento no pueden nunca ser de uso transcendental, sino siempre sólo empírico y que los principios del entendimiento puro no pueden ser referidos más que -en relación con las condiciones universales de una experiencia posible- a los objetos de los sentidos, pero nunca a cosas en general (sin tener en cuenta el modo como podamos intuirlas).

La Analítica transcendental tiene pues este resultado importante: que el entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y, como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, nunca puede saltar por encima de las barreras de la sensibilidad, dentro de las cuales tan sólo nos son dados objetos. Sus principios son sólo principios de la exposición de los fenómenos y el orgulloso nombre de Ontología, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (por ejemplo el principio de causalidad) debe dejar el puesto al más humilde título de simple analítica del entendimiento puro.

Pensar es la acción de referir a un objeto la intuición dada. Si la especie de esa intuición no es dada de ningún modo, el objeto es meramente transcendental y el concepto del entendimiento no tiene más uso que el transcendental, a saber: la unidad en el pensar de un múltiple en general. Ahora bien, por medio de una categoría pura, en la cual se hace abstracción de toda condición de la intuición sensible, como única que nos es posible, no se determina objeto alguno, sino que sólo se expresa en diferentes modos el pensamiento de

un objeto en general. Al uso de un concepto pertenece además una función del Juicio, por la cual un objeto es subsumido bajo el concepto y por lo tanto la condición, al menos formal, bajo la cual algo puede ser dado en la intuición. ¿Falta esa condición del Juicio (esquema)? Pues entonces desaparece toda subsunción; pues nada es dado que pueda ser subsumido bajo el concepto. Así el uso meramente transcendental de las categorías no es en realidad uso alguno y no tiene ningún objeto determinado o aún determinable según la forma. De aquí se sigue que la categoría pura no basta para un principio sintético a priori y que los principios del entendimiento puro son sólo de uso empírico y nunca transcendental, más allá del campo de la experiencia posible, no puede haber ningún principio sintético a priori.

Por eso es conveniente expresarse así: las categorías puras, sin condiciones formales de la sensibilidad, tienen sólo significación transcendental, pero no tienen uso transcendental, porque éste es en sí mismo imposible ya que faltan todas las condiciones de un uso cualquiera (en el juicio), a saber, las condiciones formales de la subsunción de algún supuesto objeto bajo conceptos. Así pues, ya que (como meras categorías puras) no deben ser de uso empírico y no pueden serlo tampoco de transcendental, no tienen uso alguno, si se las separa de toda sensibilidad, es decir, no pueden ser aplicadas a ningún supuesto objeto; son más bien sólo la forma pura del uso del entendimiento, con referencia a los objetos en general y al pensar, sin que con ellas solas se pueda pensar o determinar objeto alguno.

Hay aquí, sin embargo, en el fundamento, una ilusión difícil de evitar. Las categorías, según su origen, no se fundan en sensibilidad, como las formas de la intuición, espacio y tiempo; parecen, por lo tanto, permitir una aplicación ampliada más allá de todos los objetos de los sentidos. Pero, por su parte, las categorías no son más que formas del pensamiento, que no contienen más que la facultad lógica de reunir en una conciencia a priori lo múltiplemente dado en la intuición. Así es que, cuando se les retira la única para nosotros posible intuición, tienen todavía menos significación que aquellas formas sensibles puras, por medio de las cuales, al menos, es dado un objeto; mientras que un modo de enlace de lo múltiple, propio de nuestro entendimiento, no significa nada, si no le sobreviene aquella intuición, única en que puede darse este múltiple. Sin embargo, cuando a ciertos objetos, como fenómenos, les damos el nombre de entes sensibles (phaenomena) distinguiendo entre nuestro modo de intuirlos y su constitución en sí mismos, ya en nuestro concepto va implícito el colocar, por decirlo así, frente a ellos, o bien esos mismos objetos refiriéndonos a su constitución en sí mismos (aunque esta no la intuimos en ellos) o bien otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, poniéndolas frente a ellos, como objetos pensados sólo por el entendimiento; y los llamamos entes inteligibles (noumena). Pero ahora se pregunta ¿no pueden nuestros conceptos puros del entendimiento tener una significación con relación a estos últimos y ser un modo de conocerlos?

Desde el principio, empero, se advierte aquí una ambigüedad que puede ocasionar un grave malentendido; y es que el entendimiento, cuando llama en cierto sentido, mero fenómeno a un objeto, se forja al mismo tiempo, fuera de ese sentido, una representación de un objeto en sí mismo y por ende se figura poder también obtener un concepto de este

objeto; pero el entendimiento no tiene de suyo más conceptos que las categorías, y entonces se figura que el objeto, en su última significación, debe poder ser pensado, al menos, por esos conceptos puros del entendimiento; por donde es engañosamente conducido a considerar que el concepto totalmente indeterminado de un ente inteligible, el cual no es más que un algo en general, fuera de nuestra sensibilidad, es un concepto determinado de un ente que, por medio del entendimiento, podríamos conocer de alguna manera.

Si por noumeno entendemos una cosa, en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirla, tenemos un noumeno en sentido negativo. Pero si entendemos por noumeno un objeto de una intuición no sensible, entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y este sería el noumeno en sentido positivo.

La teoría de la sensibilidad es al mismo tiempo la de los noumenos en sentido negativo, es decir, la de cosas que el entendimiento debe pensar sin la relación con nuestro modo de intuir, y por tanto no sólo como fenómenos, sino como cosas en sí mismas; acerca de las cuales empero, en esta separación, el entendimiento concibe, al mismo tiempo, que no puede hacer ningún uso de sus categorías, en este modo de considerar las cosas, porque las categorías no tienen significación más que respecto a la unidad de las intuiciones en el espacio y el tiempo, y ellas pueden determinar a priori precisamente esa unidad por conceptos universales de enlace merced tan sólo a la mera idealidad del espacio y del tiempo. Donde esa unidad de tiempo no puede encontrarse, en el noumeno por tanto, cesa por completo todo uso y aun toda significación de las categorías; pues la posibilidad misma de las cosas, que deben corresponder a las categorías, no puede comprenderse; por lo cual no puedo hacer ms que remitirme a lo que he expuesto al principio de la observación general al capítulo anterior. Ahora bien, la posibilidad de una cosa no puede demostrarse nunca por la no contradicción de un concepto de ella, sino sólo garantizando este concepto por medio de una intuición correspondiente. Si pues, quisiéramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner a su base otra intuición que no la sensible y, entonces, sería el objeto un noumeno en sentido positivo. Pero como una intuición semejante, intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocer, resulta que el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia; a los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aun puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación; pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanzan a esos entes; lo que llamamos noumeno debe, pues, como tal, ser entendido sólo en sentido negativo.

Si de un conocimiento empírico retiro todo pensar (por categorías) no queda conocimiento alguno de objeto alguno; pues por mera intuición nada es pensado, y el que esta afección de la sensibilidad esté en mí, no constituye ninguna referencia de esta representación a un objeto. Si por el contrario prescindo de toda intuición, queda sin embargo aún la forma del pensamiento, es decir el modo de determinar un objeto para lo múltiple de una intuición posible. Por eso las categorías se extienden más que la intuición sensible, porque piensan objetos en general, sin considerar aún el modo particular (de la

sensibilidad) en que pueden ser dados. Pero no por eso determinan más amplia esfera de objetos, porque no puede admitirse que estos puedan ser dados, sin suponer como posible otra especie de intuición que la sensible, cosa para la cual no estamos de ninguna manera autorizados.

Llamo problemático un concepto que no encierra contradicción y que, como limitación de conceptos dados, está en conexión con otros conocimientos; pero su realidad objetiva no puede ser de ningún modo conocida. El concepto de un noumeno, es decir, de una cosa que no debe ser pensada como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma (sólo por un entendimiento puro) no es contradictorio; pues no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única especie posible de intuición. Además ese concepto es necesario para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y por tanto para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (pues lo demás, a que no alcanza aquella, llámase precisamente noumeno, para hacer ver así que esos conocimientos no pueden extender su esfera sobre todo lo que el entendimiento piensa). Pero en último término no es posible comprender la posibilidad de esos noumenos y lo que se extiende fuera de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacío, es decir: tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende a más que los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, por medio de la cual, fuera del campo de la sensibilidad, pudieran dársenos objetos y pudiera el entendimiento ser usado asertóricamente más allá de la sensibilidad. El concepto de noumeno es pues sólo un concepto-límite, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene por tanto sólo un uso negativo. Pero, sin embargo, no es fingido caprichosamente, sino que está en conexión con la limitación de la sensibilidad, sin poder, sin embargo, asentar nada positivo fuera de la extensión de la misma.

La división de los objetos en fenómenos y noúmenos y la del mundo en sensible e inteligible, no puede pues admitirse en sentido positivo; aunque, en todo caso, los conceptos admiten la división en sensibles e intelectuales; pues a los últimos (los noúmenos o mundo inteligible) no se les puede determinar objeto alguno y no es posible, por tanto, darlos por objetivamente valederos.

Si se prescinde de los sentidos ¿cómo hacer comprender que nuestras categorías (que serían los únicos conceptos restantes para los noúmenos) significan aún algo, puesto que para su referencia a algún objeto tiene que darse algo más que la mera unidad del pensamiento, tiene que darse una intuición posible a la cual puedan ser aplicadas las categorías? El concepto de noúmeno, tomado meramente como problemático, sigue siendo sin embargo no sólo admisible sino hasta inevitable, como concepto que pone limitaciones a la sensibilidad. Pero entonces no es un objeto particular inteligible para nuestro entendimiento; sino que un entendimiento, al cual perteneciese ese objeto, seria él mismo un problema, el problema de cómo conoce su objeto no discursivamente por categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensible. De la posibilidad de tal entendimiento no podemos hacernos la menor representación. Nuestro entendimiento recibe pues de esa manera una ampliación negativa, es decir, no es limitado por la sensibilidad, sino que más bien limita la sensibilidad, dando el nombre de noúmenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos). Pero enseguida también se pone él mismo límites, los de

no conocer esos noúmenos por medio de las categorías y por tanto, de pensarlos tan sólo bajo el nombre de un algo desconocido.

Encuentro, empero, en los escritos de los modernos, un uso completamente distinto de las expresiones mundus sensibilis e intelligibilis, un uso que se aparta totalmente del sentido que les daban los antiguos. No hay en este uso ciertamente ninguna dificultad, pero tampoco se encuentra otra cosa que un vano trueque de palabras. Según ese uso nuevo algunos se han complacido en llamar mundo sensible al conjunto de los fenómenos, en cuanto es intuido, y mundo inteligible (o del entendimiento) al mismo en cuanto la conexión de los fenómenos es pensada según leyes universales del entendimiento. La astronomía teórica que trata de la mera observación del cielo estrellado, representaría el primer mundo (el sensible); la astronomía contemplativa, en cambio, (por ejemplo explicada según el sistema copernicano del mundo o según las leyes de la gravitación de Newton) representaría el segundo, a saber, un mundo inteligible. Pero semejante retorcimiento de las palabras es un simple recurso de sofista para dar de lado a una cuestión difícil, rebajando su sentido a la conveniencia propia. Con respecto a los fenómenos, puede, en todo caso, hacerse uso del entendimiento y de la razón; pero la cuestión es si éstas tienen algún uso también cuando el objeto no es fenómeno (sino noúmeno); y en este sentido se toma el objeto cuando se le piensa en sí como meramente inteligible, es decir, como dado solo al entendimiento y no a los sentidos. La cuestión es, pues: si fuera de ese uso empírico del entendimiento (aun en la representación newtoniana del sistema del mundo), es posible otro uso transcendental que se refiera al noúmeno como un objeto; y a esta cuestión hemos respondido negativamente.

Así, pues, cuando decimos: los sentidos nos representan los objetos como aparecen, pero el entendimiento nos los representa como son, esto último, hay que tomarlo, no en sentido transcendental, sino meramente empírico, es decir: nos los representa como deben ser representados en calidad de objetos de la experiencia, en universal conexión de los fenómenos y no según lo que puedan ser fuera de la relación con la experiencia posible y, por consiguiente, con los sentidos en general y, por tanto, como objetos del entendimiento puro. Pues eso nos será siempre desconocido y hasta nos será desconocido también si semejante conocimiento transcendental (extraordinario) es posible, al menos como un conocimiento que está bajo nuestras categorías ordinarias. El entendimiento y la sensibilidad no pueden, en nosotros, determinar objetos, más que enlazados uno a otra. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones; en ambos casos, empero, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado.

Si alguien tiene aún dudas, después de todas estas explicaciones, y vacila en renunciar al uso meramente transcendental de las categorías, haga un ensayo de ellas en alguna afirmación sintética. Pues una afirmación analítica no conduce al entendimiento más allá y, estando éste ocupado sólo con lo que ya en el concepto está pensado, deja sin decidir si el concepto en sí mismo tiene referencia a objetos o sólo significa la unidad del pensamiento en general (que hace por completo abstracción del modo como un objeto pueda ser dado); le basta saber lo que hay en el concepto; no le importa a qué se refiera el concepto mismo. Ensaye, pues, con algún principio sintético y supuesto transcendental, como v. g.: «Todo lo que existe, existe como substancia o como determinación pertinente a la misma» o «Todo lo contingente existe como efecto de otra cosa, a saber: su causa», etcétera, etc. Y yo

pregunto: ¿de dónde va a tomar esas proposiciones sintéticas, si los conceptos no han de valer con referencia a la experiencia posible, sino a las cosas en sí mismas (noúmenos)? ¿Dónde está aquí el tercer término que se exige siempre en una proposición sintética, para enlazar en ella unos con otros conceptos que no tienen ningún parentesco lógico (analítico)? Nunca demostrará su proposición y, lo que es más aún, nunca podrá justificar la posibilidad de semejante afirmación pura, si no tiene en cuenta el uso empírico del entendimiento y, por ende, si no renuncia enteramente al juicio puro, al juicio no unido a nada sensible. Así, pues, el concepto de objetos puros, meramente inteligibles, está totalmente vacío de todo principio de aplicación, porque no se puede imaginar ningún modo como esos objetos puros debieran ser dados y el pensamiento problemático (que, sin embargo, deja un lugar para esos objetos) sirve sólo a modo de espacio vacío, para limitar los principios empíricos, sin contener en sí ni señalar ningún otro objeto del conocimiento, fuera de la esfera de estos principios empíricos.

APÉNDICE

De la amfibolia de los conceptos de reflexión, por medio de la confusión del uso empírico del entendimiento con el transcendental

La reflexión (reflexio) no tiene que habérselas con los objetos mismos, para recibir de ellos conceptos directamente, sino que es el estado del espíritu en el cual nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos conseguir conceptos. Es la conciencia de la relación de las representaciones dadas con nuestras diferentes fuentes de conocimiento, por medio de la cual podemos determinar exactamente su relación mutua. La primera cuestión, antes de tratar ulteriormente nuestras representaciones, es la siguiente: ¿en qué facultad de conocer se hallan conexionadas? ¿Es el entendimiento o son los sentidos los que las enlazan o comparan? Muchos juicios son aceptados por costumbre o hechos por inclinación; pero como no les precede ninguna reflexión o al menos no les sigue críticamente, resulta que valen como si hubieran tenido su origen en el entendimiento. No todos los juicios necesitan una investigación, es decir una atención dirigida a los fundamentos de la verdad; pues cuando son inmediatamente ciertos, por ejemplo: «entre dos puntos no puede haber más que una recta», no se puede mostrar en ellos ningún otro criterio de verdad que el que ellos mismos expresan. Pero todos los juicios y aun todas las comparaciones necesitan una reflexión, es decir una distinción de la facultad cognoscitiva a que pertenecen los juicios dados. La acción por la cual pongo en parangón la comparación de las representaciones en general con la facultad de conocer, en donde se realiza, y por la cual distingo si son comparadas unas con otras como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible, es la reflexión transcendental. Las relaciones empero en que los conceptos pueden pertenecerse unos a otros, en un estado del espíritu, son las de identidad y diversidad, concordancia y oposición, interior y exterior y finalmente determinable y determinación (materia y forma).La exacta determinación de esta relación se basa en saber

en qué facultad de conocer se pertenecen subjetivamente unos a otros, si en la sensibilidad o en el entendimiento. Pues la distinción de estas facultades hace una gran distinción en el modo como deben pensarse los primeros (los conceptos).

Antes de todo juicio objetivo, comparamos los conceptos en su identidad (muchas representaciones bajo un concepto) para los juicios universales; o en su diversidad, para la producción de juicios particulares; en su concordancia, para los afirmativos; en su oposición, para los negativos, etc. etc. Por este motivo deberíamos, al parecer, llamar a los conceptos citados conceptos de comparación (conceptus comparationis). Ahora bien, cuando lo que importa no es la forma lógica, sino el contenido de los conceptos, o sea si las cosas mismas son idénticas o diversas, concordantes u opuestas, etc. pueden las cosas tener dos relaciones con nuestra facultad de conocer, a saber: con la sensibilidad y con el entendimiento, y entonces del lugar (de la facultad) en que unas con otras se enlazan, es de donde depende el cómo deban enlazarse unas con otras. De aquí resulta que la reflexión transcendental, es decir, la relación de representaciones dadas con una u otra facultad de conocer, es la única que puede determinar la relación de unas representaciones con otras: y no se puede decidir si las cosas son idénticas o diversas, concordantes u opuestas, etc., enseguida por los conceptos mismos, mediante mera comparación (comparatio), sino sólo por medio de la distinción del modo de conocer a que pertenecen, mediante una reflexión (reflexio) transcendental. Podría pues decirse sin duda que la reflexión lógica es una mera comparación, pues en ella se hace abstracción por completo de la facultad de conocer a que las representaciones dadas pertenecen, y éstas son, por ende, según su asiento, tratadas en el espíritu como de la misma especie; pero la reflexión transcendental (que se refiere a los objetos mismos) encierra el fundamento de la posibilidad de la comparación objetiva de las representaciones entre sí y, por tanto, es muy diferente de la lógica, porque la facultad de conocer a que las representaciones pertenecen no es precisamente la misma. Esta reflexión transcendental es un deber, del cual nadie puede librarse cuando quiere juzgar a priori algo sobre cosas. Vamos a ocuparnos de ella y sacaremos no poca luz para la determinación del asunto propio del entendimiento.

1. Identidad y diversidad.- Si un objeto se nos presenta varias veces, pero cada vez con las mismas determinaciones internas (qualitas et quantitas), ese objeto, si vale como objeto del entendimiento puro, es siempre el mismo y no muchas cosas sino una sola (numerica identitas); pero si es fenómeno, entonces no se trata de la comparación de los conceptos, sino que, por muy idéntico que sea todo con respecto a éstos, sin embargo la diversidad de los lugares de este fenómeno, en el mismo tiempo, es fundamento bastante de la diversidad numérica del objeto mismo (de los sentidos). Así, en dos gotas de agua puede hacerse por completo abstracción de toda diversidad interna (de calidad y cantidad) y basta que sean intuidas en diversos lugares al mismo tiempo, para tenerlas por numéricamente diversas. Leibnitz tomó los fenómenos por cosas en sí mismas, es decir, por intelligibilia, o sea objetos del entendimiento puro (aun cuando les dio el nombre de fenómenos, a causa de que sus representaciones son confusas); y así su principio de los indiscernibles (principium identitatis indiscernibilium) no podía ser rebatido; pero como son objetos de la sensibilidad, y el entendimiento, respecto de ellos, no es de uso puro sino meramente empírico, resulta que la pluralidad y la diversidad numérica son dadas ya por el espacio mismo, como condición de los fenómenos externos. Pues una parte del espacio aunque sea totalmente semejante e igual a cualquier otra, está sin embargo fuera de ella y, precisamente por eso,

es diversa de la otra parte, que sobreviene para constituir un mayor espacio, y esto debe por tanto valer para todas las cosas que están al mismo tiempo en los muchos lugares del espacio, por muy semejantes e iguales que por lo demás sean.

2. Concordancia y oposición.- Cuando la realidad es representada sólo por el entendimiento puro (realitas noumenon) no se puede pensar entre las realidades ninguna oposición, es decir, una relación tal que enlazadas en un sujeto, supriman sus respectivas consecuencias y que 3 - 3 sea igual a 0. En cambio lo real en el fenómeno (realitas phaenomenon) puede en todo caso estar en oposición entre sí y, unidos en el mismo sujeto, aniquilar uno las consecuencias del otro, en todo o en parte, como dos fuerzas en movimiento de una misma línea recta, cuando oprimen o tiran un punto en direcciones contrarias, o como un placer que neutraliza un dolor.

3. Lo interior y lo exterior.- En un objeto del entendimiento puro sólo aquello es interior que no tiene referencia alguna (según la existencia) con cosa diversa de ello. En cambio las determinaciones interiores de una substantia phaenomenon, en un espacio, no son nada más que relaciones y ella misma es totalmente un conjunto de simples relaciones. La substancia en el espacio la conocemos sólo por fuerzas, que son activas en el espacio, ora para empujar a otras (atracción), ora para evitar su penetración (repulsión e impenetrabilidad); no conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de la substancia que aparece [que es fenómeno] en el espacio y que llamamos materia. Como objeto del entendimiento puro, en cambio, debe toda substancia tener determinaciones y fuerzas internas que se refieren a la realidad interior. Pero ¿qué otros accidentes interiores puedo yo pensar, sino los que me ofrece mi sentido interior, a saber: un pensar o algo análogo al pensar? Por eso Leibnitz, como se representaba todas las substancias como noúmenos, les quitó con el pensamiento todo cuanto pueda significar relación exterior, por tanto también la composición, e hizo de las substancias y aun de las partes componentes de la materia sujetos simples, con facultades de representación, en una palabra: mónadas.

4. Materia y forma.- Estos son dos conceptos que están a la base de todas las demás reflexiones; tan enlazados están inseparablemente a todo uso del entendimiento. El primero significa lo determinable en general, el segundo la determinación (ambos en sentido transcendental, haciendo abstracción de toda diferencia entre lo que es dado y el modo como es determinado). Los lógicos llamaban por eso materia a lo general y forma a la diferencia específica. En todo juicio puede llamarse materia lógica (para el juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a la relación de los conceptos (por medio de la cópula). En todo ser son los trozos componentes del mismo (essentialia) la materia; el modo como están enlazados en una cosa, la forma esencial. También con respecto a las cosas en general, consideróse la realidad ilimitada como la materia de toda posibilidad y la limitación de la realidad (negación) como aquella forma por medio de la cual una cosa se distingue de otra según conceptos transcendentales. El entendimiento, en efecto, pide primero que algo sea dado (al menos en el concepto), para poder determinarlo de cierto modo. Por eso en el concepto del entendimiento puro, la materia precede a la forma, y Leibnitz por eso admitió primero cosas (mónadas) e interiormente una facultad de representación de las mismas, para luego fundar en ellas la relación exterior y la comunidad de sus estados (a saber de las representaciones). Por eso el espacio y el tiempo fueron posibles, aquél por la relación de las substancias y éste por el enlace de las determinaciones

de las mismas, unas con otras, como fundamentos y consecuencias. Así debería ser en realidad, si el entendimiento puro pudiera ser referido inmediatamente a objetos, y si espacio y tiempo fueran determinaciones de las cosas en sí mismas. Pero si sólo son intuiciones sensibles, en las cuales determinamos todos los objetos sólo como fenómenos, entonces la forma de la intuición (como una constitución subjetiva de la sensibilidad) precede a toda materia (las sensaciones) y por tanto el espacio y el tiempo preceden a todos los fenómenos y a todos los datos de la experiencia y esa forma de la intuición es más bien la que hace posible la experiencia. El filósofo intelectual no podía sufrir que la forma precediese a las cosas mismas y determinase su posibilidad; y ésta era una censura muy justa, ya que admitía que nosotros intuimos las cosas como son (aun cuando con representación confusa). Pero como la intuición sensible es una muy particular condición subjetiva que está a priori a la base de toda percepción y cuya forma es originaria, resulta que la forma es por sí sola dada y, lejos de que la materia (o las cosas mismas que aparecen) deba estar a la base (como debería juzgarse según meros conceptos), la posibilidad de la misma supone va más bien como dada una intuición formal (tiempo y espacio).

Observación a la amfibolia de los conceptos de reflexión

Permítaseme llamar lugar transcendental al sitio que damos a un concepto, ya sea en la sensibilidad, ya en el entendimiento puro. De esa manera, el juicio de ese sitio, que corresponde a cada concepto, según la diferencia de su uso, y la instrucción para determinar según reglas ese lugar a todos los conceptos, sería la Tópica transcendental; doctrina que nos libraría fundamentalmente de las captaciones del entendimiento puro y de las ilusiones que de aquí se derivan, distinguiendo siempre a qué facultad de conocer pertenecen propiamente los conceptos. Puede llamarse lugar lógico todo concepto, todo título, dentro del cual muchos conocimientos son comprendidos. Sobre esto se funda la tópica lógica de Aristóteles, de que podían hacer uso los maestros y los oradores, para buscar bajo ciertos títulos del pensamiento lo más conveniente al asunto a tratar, y razonar con apariencias de solidez o charlar largamente acerca de él.

La tópica transcendental, en cambio, no contiene más que los ya referidos cuatro títulos de toda comparación y diferenciación, los cuales se distinguen de las categorías en que por medio de aquellos no es expuesto el objeto según lo que constituye su concepto (magnitud, realidad), sino sólo es expuesta la comparación de las representaciones, que precede al concepto de las cosas, en toda su multiplicidad. Esta comparación, empero, necesita primero de una reflexión, es decir, de una determinación del lugar a que pertenecen las representaciones de las cosas que son comparadas, si es el entendimiento puro el que las piensa o la sensibilidad la que nos las da en el fenómeno.

Los conceptos pueden ser comparados lógicamente, sin preocuparnos de que pertenezcan sus objetos como noumenos al entendimiento o como fenómenos a la sensibilidad. Pero si con esos conceptos queremos ir a los objetos, es primero necesaria la reflexión transcendental acerca de la facultad de conocer para la cual deben ser objetos, si para el entendimiento puro o para la sensibilidad. Sin esta reflexión, haré un uso muy inseguro de esos conceptos y se originan supuestos principios sintéticos, que la razón crítica no puede reconocer y que se fundan simplemente en una amfibolia transcendental, es decir, en una confusión del objeto del entendimiento puro con el del fenómeno.

A falta de semejante tópica transcendental y engañado pues por la amfibolia de los conceptos de reflexión, construyó el famoso Leibnitz un sistema intelectual del mundo, o más bien creyó conocer la interior constitución de las cosas, comparando todos los objetos sólo con el entendimiento y los conceptos separados y formales de su pensamiento. Nuestra tabla de los conceptos de reflexión nos proporciona la inesperada ventaja de ponernos ante los ojos lo que distingue al concepto doctrinal de Leibnitz, en todas sus partes, y al mismo tiempo el fundamento conductor de ese peculiar modo de pensar que no descansa más que en una mala inteligencia. Comparó todas las cosas unas con otras, sólo por medio de conceptos, y no halló naturalmente más diversidades que aquellas por las cuales el entendimiento distingue sus conceptos puros unos de otros. Las condiciones de la intuición sensible, que llevan consigo sus propias distinciones, no las tuvo por originarias; pues la sensibilidad era para él sólo una especie confusa de representación y no una fuente particular de representaciones; el fenómeno era para él la representación de la cosa en sí misma, aunque distinta, por la forma lógica, del conocimiento según el entendimiento, a saber: que el fenómeno, por su carencia ordinaria de división, lleva una cierta confusión con representaciones laterales al concepto de la cosa, que el entendimiento sabe separar. En una palabra, Leibnitz intelectualizó los fenómenos, como Locke, según su sistema de la Noogonia (si me es permitido usar esta expresión) sensificó los conceptos todos del entendimiento, es decir, los consideró como conceptos empíricos o conceptos de reflexión aislados. En lugar de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes totalmente distintas de representaciones, las cuales, empero, sólo enlazadas pueden juzgar de las cosas con validez objetiva, atúvose cada uno de esos dos grandes hombres a una sola de las dos, que, en su opinión, se refería inmediatamente a cosas en sí mismas, no haciendo la otra nada más que confundir u ordenar las representaciones de la primera.

Leibnitz comparó pues unos con otros los objetos de los sentidos sólo en el entendimiento, como cosas en general. Primeramente, por cuanto los objetos deben ser juzgados por el entendimiento como idénticos o diversos. Como no tenía ante los ojos más que sus conceptos y no sus lugares en la intuición, en la cual tan sólo pueden los objetos ser dados, y como prescindió por completo del lugar transcendental de esos conceptos (si el objeto ha de contarse entre los fenómenos o entre las cosas en sí mismas), resultó, como no podía por menos, que su principio de los indiscernibles, valedero sólo para los conceptos de cosas en general, lo extendió también a los objetos de los sentidos (mundus phaenomenon) y creyó de ese modo haber proporcionado no pequeña ampliación al conocimiento de la naturaleza. Ciertamente, si conozco una gota de agua como cosa en sí, según todas sus determinaciones internas, no puedo conceder que valga ninguna como diversa de la otra, si todo el concepto de aquella es idéntico al de ésta. Pero si es fenómeno en el espacio, tiene entonces su lugar no sólo en el entendimiento (bajo conceptos) sino en la intuición sensible

externa (en el espacio) y, entonces los lugares físicos son totalmente indiferentes para con las determinaciones interiores de las cosas y un lugar b puede admitir una cosa totalmente semejante o igual a otra cosa sita en el lugar a, como si la cosa es interiormente del todo diferente. La diversidad de los lugares hace que la pluralidad y la distinción de los objetos, como fenómenos, sin más condición, sea ya por sí sola no sólo posible, sino necesaria. Así pues, esa aparente ley no es ley de la naturaleza. Es simplemente una regla analítica de la comparación de las cosas por meros conceptos.

Segundo. El principio de que las realidades (como meras afirmaciones) no se oponen nunca lógicamente unas a otras es una proposición del todo verdadera acerca de la relación de los conceptos; pero no significa lo más mínimo, ni respecto de la naturaleza, ni respecto de ninguna cosa en sí misma (de ésta no tenemos concepto alguno). Pues la oposición real se halla en todas partes en donde A - B = 0, es decir, en donde una realidad, unida con otra en un sujeto, suprime el efecto de la otra; cosa que todos los obstáculos y los efectos retroactivos en la naturaleza ponen de manifiesto sin cesar; y sin embargo, éstos deben ser llamados, ya que descansan sobre fuerzas, realitates phaenomena. La mecánica general puede incluso dar en una regla a priori la condición empírica de esta oposición, atendiendo a la contrariedad de las direcciones, condición de la cual el concepto transcendental de la realidad nada sabe. Aunque ese principio no lo declaró el señor de Leibnitz con la pompa de un principio nuevo, si embargo hizo uso de él para nuevas afirmaciones, y sus sucesores lo introdujeron expresamente en su edificio doctrinal Leibnizio-Wolfiano. Según este principio, por ejemplo, todos los males no son más que consecuencias de las limitaciones de las criaturas, es decir, negaciones, porque éstas son lo único que se opone a la realidad (en el mero concepto de una cosa en general es ello realmente así, pero no en las cosas como fenómenos). Asimismo encuentran los defensores de esta teoría no sólo posible sino natural reunir toda realidad, sin temor de ninguna oposición, en un ser, porque no conocen más oposición que la de contradicción (por la cual es suprimido el concepto mismo de una cosa) y no la de mutua pérdida, cuando una cosa real suprime el efecto de la otra, para representarnos la cual pérdida mutua sólo en la sensibilidad hallamos las condiciones.

Tercero. La monadología de Leibnitz no tiene otro fundamento que éste: que ese filósofo representó la distinción de lo interno y de lo externo sólo con relación al entendimiento. Las substancias en general deben tener algo interno, que esté libre de toda relación exterior y por tanto también de la composición. Lo simple es pues el fundamento de lo interior de las cosas en sí mismas. Lo interior empero de su estado no puede consistir en lugar, figura, contacto o movimiento (determinaciones todas que son relaciones externas) y por ende no podemos atribuir a las substancias ningún otro estado interior que aquél por el cual nosotros mismos determinamos interiormente nuestro sentido, a saber: el estado de las representaciones. Así quedaron establecidas las mónadas que deben constituir la materia fundamental de todo el universo, y cuya fuerza activa sólo en representaciones consiste, por donde ellas propiamente sólo en sí mismas son activas.

Precisamente por eso, su principio de la posible comunidad de las substancias unas con otras debió ser el de una harmonía preestablecida y no podía ser ningún influjo físico. Pues como todo es sólo interior, es decir, toda substancia está ocupada con sus representaciones, el estado de las representaciones de una substancia no podía estar con el de otra en ningún enlace efectivo, sino que debía haber alguna tercera causa que influyese en todas las

substancias, en conjunto, e hiciese corresponder los estados unos con otros, y no mediante una ayuda ocasional introducida en cada caso particular (systema assistentiae), sino por medio de la unidad de la idea de una cosa valedera para todos, en la cual todos ellos debieran recibir su existencia y permanencia y por ende también la correspondencia recíproca de unos con otros, según leyes universales.

Cuarto. El famoso concepto doctrinal del tiempo y del espacio, según Leibnitz, en donde éste intelectualizó esas formas de la sensibilidad, se originó en esa misma ilusión de la reflexión transcendental. Si por medio del mero entendimiento quiero representarme relaciones exteriores de las cosas, esto no puede ocurrir más que mediante, el concepto de su efecto recíproco, y si he de enlazar un estado de una y la misma cosa con otro estado, esto no puede ocurrir más que en el orden de los fundamentos y consecuencias. Así, pues, Leibnitz pensó el espacio como cierto orden en la comunidad de las substancias, y el tiempo como la consecuencia dinámica de sus estados. Pero lo peculiar e independiente de las cosas, que ambos en sí parecen tener, lo atribuyó a la confusión de esos conceptos, lo cual hizo que lo que es una mera forma de relaciones dinámicas, fuese tenido por propia intuición, consistente en sí misma, y precediendo a las cosas mismas. Así, pues, espacio y tiempo fueron la forma inteligible del enlace de las cosas (substancias y sus estados) en sí mismas. Las cosas, empero, fueron substancias inteligibles (substantiae noumena). Sin embargo, quiso considerar estos conceptos como fenómenos, porque a la sensibilidad no le concedía ninguna especie propia de intuición, sino que todo lo buscaba en el entendimiento, incluso la representación empírica de los objetos y no dejó a los sentidos nada más que la despreciable ocupación de confundir y enturbiar las representaciones del primero.

Pero aun cuando pudiéramos decir sintéticamente algo de las cosas en sí mismas, por medio del entendimiento puro (lo cual es sin embargo imposible), ello no podría ser referido a los fenómenos, que no representan cosas en sí mismas. Así, pues, en este último caso, tendré siempre que comparar mis conceptos, en la reflexión transcendental, sólo bajo las condiciones de la sensibilidad y así el espacio y el tiempo serán determinaciones no de las cosas en sí, sino de los fenómenos; lo que puedan ser las cosas en sí, no lo sé, y no necesito saberlo, porque nunca se me puede presentar una cosa, como no sea en el fenómeno.

Así procedo también con los demás conceptos de reflexión. La materia es substancia phaenomenon. Lo que le corresponda interiormente, lo busco en todas las partes del espacio que ocupa, y en todos los efectos que efectúa y que desde luego sólo pueden siempre ser fenómenos de los sentidos exteriores. Así poseo ciertamente una interioridad no absoluta, pero sí simplemente comparativa; la cual a su vez se compone de relaciones externas. Lo absolutamente interior de la materia, según el entendimiento puro, no es más que una quimera; pues en modo alguno es objeto para el entendimiento puro; el objeto transcendental, empero, que sea el fundamento de ese fenómeno que llamamos materia, es un simple algo, del cual ni siquiera comprenderíamos lo que es, aun cuando alguien pudiera decírnoslo. Pues no podemos comprender nada más que lo que lleve consigo, en la intuición, algo correspondiente a nuestras palabras. Si quejarnos de que no conocemos lo interior de las cosas ha de significar que no concebimos, por el entendimiento puro, lo que las cosas que nos aparecen (fenómenos) puedan ser en sí, entonces esas quejas son del todo impropias y faltas de razón; pues quieren que, sin sentidos, puedan conocerse y, por tanto,

intuirse las cosas y por consiguiente, que tengamos una facultad de conocer totalmente distinta de la humana, no sólo en el grado, sino en la intuición y en la especie; que seamos, pues, no hombres, sino seres de los cuales no podemos siquiera decir si son posibles y mucho menos cómo están constituídos. En lo interior de la naturaleza penetra la observación y el análisis de los fenómenos y no puede saberse cuán lejos, con el tiempo, ha de llegar. Pero a esas cuestiones transcendentales, que rebasan la naturaleza, no podríamos nunca contestar, aun cuando la naturaleza toda se nos descubriera, ya que ni siquiera nos es dado observar nuestro propio espíritu con otra intuición que la de nuestro sentido interior. Pues en él está el secreto del origen de nuestra sensibilidad. La referencia de ésta a un objeto y lo que sea el fundamento transcendental de esa unidad, yace, sin duda, oculto demasiado profundamente para que nosotros, que ni siquiera nos conocemos a nosotros mismos, sino por el sentido interior y por tanto como fenómenos, pudiéramos hacer uso de un instrumento tan inadecuado de nuestra investigación, para descubrir otra cosa que siempre fenómenos, cuya causa no sensible querríamos de buena gana conocer.

Lo que hace muy útil esta crítica de las conclusiones sacadas de las meras acciones de la reflexión, es que muestra muy claramente la vanidad de toda conclusión sobre objetos comparados solamente unos con otros en el entendimiento, y confirma al mismo tiempo lo que hemos repetido con insistencia, a saber: que aunque los fenómenos no están comprendidos, como cosas en sí mismas, entre los objetos del entendimiento puro, son sin embargo los únicos con quienes nuestro conocimiento puede tener realidad objetiva, cuando a los conceptos corresponde intuición.

Cuando reflexionamos sólo lógicamente, comparamos solamente nuestros conceptos unos con otros en el entendimiento, para ver si ambos contienen precisamente lo mismo, si se contradicen o no, si algo está contenido interiormente en el concepto o le sobreviene, y cuál de los dos ha de valer como dado o sólo como un modo de pensar el concepto dado. Pero si aplico esos conceptos a un objeto en general (en sentido transcendental) sin determinar más este último y saber si es objeto de intuición sensible o intelectual, entonces muestránse enseguida limitaciones (la de no salir de esos conceptos) que falsean todo uso empírico de esos conceptos y demuestran, precisamente por eso, que la representación de un objeto como cosa en general no sólo es insuficiente, sino que, sin determinación sensible e independientemente de condición empírica, es en sí misma contradictoria. Por tanto o bien hay que hacer abstracción de todo objeto (en la lógica) o, si se admite uno, hay que pensarlo bajo condiciones de la intuición sensible; y por lo tanto lo inteligible exigiría una intuición muy particular, que no tenemos, y a falta de ella no es nada para nosotros; pero por otra parte los fenómenos no pueden ser objetos en sí mismos. Pues si yo pienso sólo cosas en general, ciertamente la diversidad de las relaciones externas no puede constituir una diversidad de las cosas mismas, sino que supone esta más bien, y si el concepto de una cosa no es nada diverso interiormente del de la otra, entonces pongo sólo una y la misma cosa en diferentes relaciones. Además, por añadir una mera afirmación (realidad) sobre la otra, lo positivo es aumentado y nada es quitado o suprimido a la cosa; por eso lo real en las cosas en general no puede contradecirse, y así sucesivamente.

Los conceptos de la reflexión tienen -como hemos mostrado- por virtud de cierta mala inteligencia, tal influjo sobre el uso del entendimiento, que han llegado hasta seducir a uno de los más penetrantes filósofos y conducirlo a un supuesto sistema del conocimiento

intelectual, que se propone determinar sus objetos sin ayuda de los sentidos. Precisamente por eso el desarrollo de las causas falaces de la amfibolia de esos conceptos, que ocasionan falsos principios, es de gran utilidad para determinar con confianza y seguridad los límites del entendimiento.

Hay que decir, ciertamente, que lo que conviene o contradice a un concepto general, conviene o contradice también a todo lo particular contenido bajo ese concepto (dictum de omni et nullo); pero sería absurdo alterar ese principio lógico de modo que dijera así, lo que no está contenido en un concepto general, tampoco está contenido en los particulares que se hallan bajo ese concepto; pues éstos son precisamente conceptos particulares, porque contienen más que lo pensado en general. Ahora bien, en este último principio es realmente en el que se funda todo el sistema intelectual de Leibnitz; este sistema cae pues, al mismo tiempo que dicho principio, y con él toda la ambigüedad que se origina en el uso del entendimiento.

El principio de los indiscernibles fúndase propiamente en la suposición de que si en el concepto de una cosa en general no se halla una cierta distinción, tampoco se hallará en las cosas mismas; por consiguiente que todas las cosas son del todo idénticas (numero eadem) si no se distinguen ya unas de otras en su concepto (según la cantidad o la cualidad). Pero como en el mero concepto de una cosa se ha hecho abstracción de muchas condiciones necesarias de una intuición, resulta que por una extraña precipitación, aquello de que se ha hecho abstracción se considera que no puede hallarse nunca, y a la cosa no se le concede nada más que lo que está contenido en su concepto.

El concepto de un espacio de un pie cúbico es en sí idéntico, piénselo yo como quiera y cuantas veces quiera. Pero dos pies cúbicos son, en el espacio, distintos, aunque sólo por sus lugares (numero diversa); éstas son condiciones de la intuición en donde el objeto de ese concepto es dado, que pertenecen no al concepto, sino a toda la sensibilidad. Del mismo modo, en el concepto de una cosa no hay contradicción cuando nada negativo está enlazado con un afirmativo, y conceptos, que son sólo afirmativos, no pueden, al enlazarse, dar lugar a ninguna supresión. Pero en la intuición sensible en donde es dada realidad (v. g. movimiento), encuéntranse condiciones (direcciones opuestas) de las cuales, en el concepto de movimiento, se hace abstracción, y que hacen posible una oposición, aunque no ciertamente lógica, por ejemplo la de constituir un cero con movimientos positivos; y no podía decirse que todas las realidades concuerdan unas con otras por no hallarse contradicción alguna entre sus conceptos. Según meros conceptos es lo interior el substrato de toda relación o determinaciones exteriores. Si pues hago abstracción de todas las condiciones de la intuición y me atengo solamente al concepto de una cosa en general, entonces puedo hacer abstracción de toda relación exterior, y sin embargo debe quedar un concepto de aquello que no significa relación alguna, sino sólo interiores determinaciones. Y entonces parece que se deriva de aquí: que en toda cosa (substancia) hay algo que es absolutamente interno y precede a todas las determinaciones exteriores, haciéndolas posibles; por lo tanto ese substrato sería algo que no contiene ya ninguna relación exterior y por consiguiente simple; (pues las cosas corporales son siempre sólo relaciones, por lo menos de las partes entre sí); y como no conocemos determinaciones absolutamente internas, más que las que nos da nuestro sentido interior, resulta que ese substrato no sólo sería simple sino también (por analogía con nuestro sentido interior) determinado por

representaciones, es decir, que todas las cosas serían propiamente mónadas o sea seres simples, dotados de representaciones. Todo esto sería exacto, si algo más que el concepto de una cosa en general no perteneciese a las condiciones bajo las cuales solamente pueden sernos dados objetos de intuición externa y de las cuales hace abstracción el concepto puro. Pues entonces se demuestra que un fenómeno permanente en el espacio (la extensión impenetrable) puede contener sólo relaciones, sin nada absolutamente interno y, sin embargo, ser el primer substrato de todas las percepciones exteriores. Por meros conceptos no puedo, seguramente, pensar nada exterior, sin algo interior, precisamente porque los conceptos de relación suponen cosas absolutamente dadas, y sin éstas no son posibles. Pero como en la intuición hay contenido algo que no está en el mero concepto de una cosa en general, y esto proporciona el substrato que por meros conceptos no sería conocido, a saber, un espacio que, con todo cuanto contiene, consiste sólo en relaciones formales o también reales, resulta que no puedo decir: puesto que sin algo absolutamente interno no puede ninguna cosa ser representada por meros conceptos, así, en las cosas mismas contenidas bajo esos conceptos y en su intuición, no hay nada externo, a cuya base no esté algo absolutamente interno. Pues si hemos hecho abstracción de todas las condiciones de la intuición, no nos queda seguramente en el mero concepto nada más que lo interior en general y la relación de los interiores unos con otros, por la cual sólo es posible lo exterior. Pero esta necesidad, que no se funda más que en abstracción, no se verifica entre las cosas, en cuanto dadas en la intuición con determinaciones que expresan meras relaciones, sin tener a su base algo interno, porque no son cosas en sí mismas, sino sólo fenómenos. Lo que conocemos en la materia son sólo relaciones (lo que llamamos determinaciones internas de la misma es sólo comparativamente interno); pero las hay entre ellas independientes y permanentes, por las cuales nos es dado un determinado objeto. Si yo, cuando hago abstracción de esas relaciones, no tengo ya nada que pensar, ello no suprime el concepto de una cosa, como fenómeno, ni tampoco el concepto de un objeto in abstracto, pero sí toda posibilidad de un objeto que sea determinable por meros conceptos, es decir, de un noúmeno. Ciertamente asombra oír que una cosa haya de consistir enteramente en relaciones; pero semejante cosa es también mero fenómeno y no puede ser pensada por puras categorías; consiste en la mera relación de algo en general con los sentidos. Así mismo, cuando se empieza por meros conceptos, sólo pueden pensarse las relaciones de las cosas in abstracto, siendo una la causa de determinaciones en la otra pues éste es nuestro concepto intelectual de las relaciones mismas. Pero como entonces hacemos abstracción de toda intuición, resulta que prescindimos de una de las maneras como lo múltiple puede determinar su lugar, es decir prescindimos de la forma de la sensibilidad (el espacio), que precede sin embargo a toda causalidad empírica.

Si por objetos meramente inteligibles entendemos aquellas cosas que son pensadas por categorías puras, sin esquema alguno de la sensibilidad, entonces semejantes objetos son imposibles. Pues la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es sólo la índole de nuestra intuición sensible, por la cual nos son dados objetos, y si hacemos abstracción de ella, las categorías no tienen referencia a ningún objeto. Es más; aunque se quisiera admitir otra especie de intuición que nuestra intuición sensible, nuestras funciones del pensar no serían con respecto a ella de ninguna significación. Pero si por objetos inteligibles entendemos sólo objetos de una intuición no sensible, para los cuales ciertamente no valen nuestras categorías y de los cuales nunca podemos tener conocimiento (ni intuición ni concepto), entonces, hay que admitir los

noúmenos, en esta significación meramente negativa; pues sólo dicen que nuestra intuición no se refiere a todas las cosas, sino sólo a los objetos de nuestros sentidos y, por consiguiente, que su validez objetiva es limitada y por tanto queda sitio para alguna otra especie de intuición y, consiguientemente, también para cosas como objetos de ésta. Pero entonces es problemático el concepto de noúmeno, es decir, la representación de una cosa de la que no podemos decir ni que sea ni que no sea posible, ya que no conocemos más especie de intuición que la nuestra sensible, ni más especie de conceptos que las categorías, y ninguna de las dos es adecuada a un objeto suprasensible. Por ende, el campo de los objetos de nuestro pensamiento no podemos ampliarlo positivamente más allá de las condiciones de nuestra sensibilidad y admitir fuera de los fenómenos otros objetos del pensamiento puro, porque éstos no tienen ninguna significación positiva indicable. Pues hay que convenir en que las categorías solas no alcanzan el conocimiento de las cosas en sí mismas y, sin los datos de la sensibilidad, serían formas meramente subjetivas de la unidad del entendimiento, pero sin objeto. Cierto que el pensamiento no es en sí un producto de los sentidos y por tanto no es limitado por éstos; pero no por ello puede desde luego hacerse de él un uso propio y puro, sin que sobrevenga la sensibilidad, pues entonces no tendría objeto. Tampoco puede decirse que el noúmeno es ese objeto; pues el noúmeno significa precisamente el concepto problemático de un objeto para una muy distinta intuición y un muy distinto entendimiento que el nuestro, y por ende él mismo es un problema. El concepto del noúmeno no es pues el concepto de un objeto, sino el problema, inevitablemente conexo con la limitación de nuestra sensibilidad, de saber si no, puede haber objetos enteramente libres de esa intuición de nuestra sensibilidad, cuestión que sólo indeterminadamente puede ser contestada, a saber: que, como la intuición sensible, no se dirige a todas las cosas sin distinción, queda lugar para más y distintos objetos; no se niegan pues éstos, pero a falta de un determinado concepto (puesto que ninguna categoría les es aplicable) no pueden tampoco ser afirmados como objetos para nuestro entendimiento.

El entendimiento limita pues la sensibilidad, sin por eso ampliar su propio campo y, advirtiendo a la sensibilidad que no debe pretender referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, piensa un objeto en sí mismo, pero sólo como objeto transcendental que es la causa del fenómeno (pero no fenómeno por lo tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como substancia (pues estos conceptos exigen siempre formas sensibles en las cuales determinan un objeto); de donde resulta que quedamos totalmente sin saber si ese objeto transcendental se encuentra en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido al mismo tiempo que la sensibilidad o si, al suprimir esta, persiste todavía. ¿Queremos llamar noúmeno a ese objeto, porque la representación de él no es sensible? Somos libres de hacerlo. Pero como no podemos aplicarle ninguno de nuestros conceptos puros del entendimiento, permanece esa representación para nosotros vacía, y no sirve para nada más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y dejar un espacio que no podemos llenar ni con experiencia posible, ni con el entendimiento puro.

La crítica de ese entendimiento puro ni nos permite pues proporcionarnos un nuevo campo de objetos, fuera de los que puedan presentarse como fenómenos, y vagar por mundos inteligibles, ni siquiera en el concepto de éstos. El error que seduce a ello del modo más evidente y que en todo caso puede ser disculpado, aunque nunca justificado, consiste en que el uso del entendimiento, contra su determinación, se hace transcendental y los

objetos, es decir las intuiciones posibles, se rigen por los conceptos y no los conceptos por las intuiciones posibles (que son la única base de su objetiva validez). La causa de esto es empero a su vez que la apercepción y por tanto el pensamiento precede a toda posible determinada ordenación de las representaciones. Pensamos pues algo en general y lo determinamos por un lado sensiblemente; pero distinguimos sin embargo entre el objeto general, representado in abstracto, y ese modo de intuirlo; nos queda pues una manera de determinarlo por sólo el pensamiento, que si bien es una mera forma lógica, sin contenido, nos parece sin embargo un modo de existir el objeto en sí (noúmeno), sin mirar la intuición que está limitada a nuestros sentidos

* * *

Antes de dejar la analítica transcendental, debemos añadir algo que, aunque no es en sí de una especial importancia, podría sin embargo parecer exigido para la integridad del sistema. El más alto concepto con el que suele comenzarse una filosofía transcendental, es generalmente la división en posible e imposible. Pero como toda división supone un concepto dividido, hay que indicar un máximo concepto y éste es el concepto de un objeto en general (tomado problemáticamente y sin decidir si es algo o nada). Como las categorías son los únicos conceptos que se refieren a objetos en general, resulta que la distinción de si un objeto es algo o nada, seguirá el orden y la señal de las categorías.

1º. A los conceptos de todo, mucho y uno es opuesto el que lo suprime todo, es decir, el de ninguno, y así el objeto de un concepto a quien no corresponde ninguna intuición indicable, es igual a nada, es decir, un concepto sin objeto, como los noúmenos que no pueden contarse entre las posibilidades aunque no por eso deben ser tenidos por imposibles (ens rationis) o también acaso como ciertas nuevas fuerzas fundamentales, que se piensan ciertamente sin contradicción, pero también sin ejemplo en la experiencia y así no pueden ser contadas entre las posibilidades.

2º. Realidad es algo; negación, nada, a saber, un concepto de la carencia de un objeto, como la sombra, el frío (nihil privativum).

3º. La mera forma de la intuición sin substancia no es en sí ningún objeto, sino la condición meramente formal del mismo (como fenómeno); así el espacio puro y el tiempo puro, que ciertamente son algo, como formas para intuir, pero no son ellos mismos objetos que sean intuidos (ens imaginarium).

4º. El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, es nada, porque el concepto es nada, lo imposible, como por ejemplo la figura rectilínea de dos lados (nihil negativum).

La tabla de esta división del concepto de nada (pues la división del de algo sigue el mismo curso), debería ser presentada, pues, como sigue:

Nada

Como

1º.

Concepto vacío, sin objeto,

ens rationis

2º.

Objeto vacío de un concepto,

nihil privativum

3º.

Intuición vacía sin objeto,

ens imaginarium

4º.

Objeto vacío, sin concepto,

nihil negativum

Se ve que el ente de razón (núm. 1) se distingue de la nada negativa (o nada en absoluto) -núm. 4- porque aquél no puede contarse entre las posibilidades, ya que es mera ficción (aunque no contradictoria) y ésta en cambio es opuesta a la posibilidad, ya que el concepto mismo se suprime a sí mismo. Pero ambos son conceptos vacíos. En cambio, el nihil privativum (núm. 2) y el ens imaginarium (núm, 3) son datos vacíos para conceptos. Si la luz no es dada a los sentidos, no podemos representarnos las tinieblas, y si no son percibidos seres extensos, no podemos representarnos espacio alguno. La negación, como también la mera forma de la intuición, no son objetos, como no haya una realidad.

Segunda división de la lógica transcendental

Dialéctica transcendental

Introducción

- I -

De la ilusión transcendental

Más arriba hemos llamado a la dialéctica, en general, una lógica de la apariencia o ilusión. Esto no significa que sea una doctrina de la verosimilitud; pues la verosimilitud es verdad, bien que conocida por fundamentos insuficientes, verdad cuyo conocimiento, por tanto, aunque defectuoso, no por eso es engañador. No debe pues estar separada de la parte analítica de la lógica. Menos aún deben considerarse como términos idénticos fenómeno e ilusión. Pues verdad o ilusión no hay en el objeto por cuanto es intuido, sino en el juicio sobre el mismo, por cuanto es pensado. Puede pues decirse justamente, que los sentidos no yerran; mas no porque siempre juzguen exactamente, sino porque no juzgan. Por eso la verdad, como el error, y por ende la ilusión, como seducción a este último, están sólo en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que concuerde completamente con las leyes del entendimiento, no hay error. En una representación de los sentidos, no hay tampoco error (pues no contiene ningún juicio). Ninguna fuerza de la naturaleza puede apartarse por sí misma de sus propias leyes. Por eso, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí solos errarían; el primero, porque cuando es activo, según sus solas leyes, el efecto (el juicio) debe necesariamente concordar con esas leyes. En la concordancia con las leyes del entendimiento consiste, empero, lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio, ni verdadero ni falso. Mas como fuera de estas dos fuentes de conocimiento no tenemos ninguna, se sigue que el error es producido simplemente por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento; por donde sucede que los fundamentos subjetivos del juicio se mezclan con los objetivos y hacen que éstos se desvíen de su determinación, así como un cuerpo en movimiento conservaría ciertamente por sí mismo la línea recta, en una dirección, pero si otra fuerza influye en él al mismo tiempo en otra dirección, ese movimiento se torna curvilíneo. Para distinguir entre la acción propia del entendimiento y la fuerza que se inmiscuye, será pues necesario considerar el juicio erróneo como la diagonal de dos fuerzas, que determinan el juicio en dos direcciones distintas y que, por decirlo así, encierran un ángulo; y habrá que resolver ese efecto compuesto en los simples del entendimiento y de la sensibilidad, cosa que, en los juicios puros a priori debe hacerse por medio de la reflexión trascendental, por medio de la cual (como se ha mostrado) a cada representación le es asignado su lugar, en la facultad de conocer que le corresponde, y por ende, queda destruido el influjo de éstas en aquellas.

Nuestro asunto no es aquí el de tratar de la ilusión empírica (v. g. de la óptica) que se produce en el uso empírico de reglas del entendimiento -que por lo demás son exactas- ilusión por la cual el juicio es seducido por influjo de la imaginación; sino que hemos de

tratar tan sólo de la ilusión transcendental, que penetra en principios, cuyo uso no es ni siquiera establecido en la experiencia, caso en el cual tendríamos al menos una piedra de toque de su exactitud, sino que nos conduce, contra todos los avisos de la crítica, allende el uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una amplificación del entendimiento puro. Vamos a llamar inmanentes los principios, cuya aplicación se contiene del todo en los límites de la experiencia posible; y transcendentes, los principios destinados a pasar por encima de esos límites. Entre estos últimos, empero, no cuento el uso transcendental o mal uso de las categorías, el cual es sólo una falta del Juicio, insuficientemente frenado por la crítica, y no bastante atento a los límites del territorio en el cual tan sólo le es permitido moverse al entendimiento puro. Sólo considero transcendentes ciertos principios reales que nos piden que echemos abajo los cercados todos y pasemos a otro territorio, completamente nuevo, en donde ninguna demarcación es conocida. Por lo tanto, no es lo mismo transcendental que transcendente. Los principios del entendimiento puro, expuestos más arriba, sólo deben tener uso empírico y no transcendental, es decir, que exceda a los límites de la experiencia. El principio, empero, que suprime esas limitaciones y aun nos ordena franquearlas, se llama transcendente. Si nuestra crítica puede llegar a descubrir la ilusión de esos pretendidos principios, entonces esos principios del mero uso empírico, podrán llamarse principios inmanentes del entendimiento puro, por oposición a los otros.

La ilusión lógica que consiste en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los raciocinios falaces) se origina simplemente en una falta de atención a la regla lógica. Tan pronto, pues, como esta atención se agudiza sobre el caso presente, desaparece dicha ilusión por completo. Pero, en cambio, la ilusión transcendental no cesa, sin embargo, aun después de descubierta y de conocida claramente su vanidad, por medio de la crítica transcendental (v. g. la ilusión en la proposición: «el mundo debe tener un comienzo, según el tiempo».) La causa de esto, es que en nuestra razón (considerada subjetivamente, como una facultad humana de conocer) hay reglas fundamentales y máximas de su uso, que tienen la autoridad de principios objetivos, por donde sucede que la necesidad subjetiva de un cierto enlace de nuestros conceptos, para el entendimiento, es tomada por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Esta es una ilusión que no puede evitarse, como tampoco podemos evitar que la mar nos parezca más alta en medio de su extensión, que en la playa, porque allí la vemos a través de rayos de luz más altos que aquí; como el astrónomo no puede evitar que la luna le parezca más grande a su salida, aun cuando no se deja engañar por esta ilusión.

La Dialéctica transcendental se contentará, pues, con descubrir la ilusión de los juicios, transcendentales e impedir al mismo tiempo, que esta ilusión engañe. Pero que (como la ilusión lógica) desaparezca y deje de ser ilusión, esto nunca lo podrá conseguir. Pues se trata de una ilusión natural, e inevitable, que descansa en principios subjetivos y los usa como objetivos. En cambio, la dialéctica lógica, en la resolución de los sofismas, sólo tiene que ocuparse de una falta en la aplicación de los principios, o de una ilusión artificiosa en la imitación de los mismos. Hay, pues, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura; no una dialéctica, en que por acaso se enredan los inexpertos, por falta de conocimientos, o que un sofista entreteje para confusión de gentes razonables, sino una dialéctica que es irremediablemente inherente a la razón humana y que, aun después de descubierto su

espejismo, no cesa, sin embargo, de engañar y de empujar la razón, sin descanso, a momentáneos errores, que necesitan de continuo, ser remediados.

- II -

De la razón pura como asiento de la ilusión trascendental

- A -

De la razón en general

Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento, y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento. Debiendo dar ahora una definición de esta suprema facultad de conocer, me encuentro en alguna perplejidad. De ella, como del entendimiento, hay un uso meramente formal, es decir lógico, cuando la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Pero también hay un uso real, por cuanto la razón contiene el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento. La primera de estas dos facultades ha sido desde hace tiempo definida por los lógicos como la facultad de concluir mediatamente (a diferencia de las conclusiones o inferencias inmediatas, consequentiis immediatis). Pero la segunda, que produce ella misma conceptos, no es de ese modo conocida. Mas como aquí se produce una división de la razón en facultad lógica y facultad transcendental, hay que buscar un concepto superior de esta fuente de conocimiento, que comprenda ambos conceptos. Podemos, empero, esperar, por analogía con los conceptos del entendimiento, que el concepto lógico nos dará al mismo tiempo la clave para el transcendental, y que la tabla de las funciones del primero nos proporcionará al mismo tiempo la clasificación de los conceptos de la razón.

En la primera parte de nuestra lógica transcendental, hemos definido el entendimiento como la facultad de las reglas. Aquí distinguiremos la razón, del entendimiento, llamándola facultad de los principios.

La expresión de principio es ambigua y significa comúnmente sólo un conocimiento que puede ser usado como principio, aún cuando en sí mismo y según su propio origen no sea un principium. Toda proposición general, incluso que sea tomada de la experiencia, (por inducción) puede servir de mayor en un raciocinio; pero no por eso es un principium. Los axiomas matemáticos (v. g. entre dos puntos sólo puede haber una recta) son incluso

conocimientos universales a priori, y por eso, relativamente a los casos que puedan subsumirse en ellos, son llamados con razón principios. Mas no por eso puedo decir que conozco esa propiedad de la línea recta, en general y en sí, por principios, sino sólo en la intuición pura.

Por eso llamaría yo conocimientos por principios aquellos en los cuales conozco por conceptos lo particular en lo general. Así todo raciocinio es una forma de deducir de un principio un conocimiento. Pues la mayor da siempre un concepto, que hace que todo lo que es subsumido bajo la condición del mismo, sea conocido por él según un principio. Ahora bien, como todo conocimiento general, puede servir de mayor en un raciocinio, y el entendimiento ofrece a priori estas proposiciones universales, pueden éstas, en consideración de su posible uso, llamarse principios.

Pero consideremos esos principios del entendimiento puro, en sí mismos, según su origen. En modo alguno son conocimientos por conceptos. Pues ni siquiera serían posibles a priori, si no acudiéramos a la intuición pura (en la matemática) o a las condiciones de una experiencia posible en general. Que todo cuanto ocurre tiene una causa, no puede inferirse del concepto de lo que ocurre en general; más bien muestra el principio cómo sólo de aquello que ocurre se puede obtener un concepto empírico y determinado.

El entendimiento no puede por tanto proporcionar conocimientos sintéticos por conceptos y éstos propiamente son los que yo llamo absolutamente principios; mientras que las proposiciones universales pueden llamarse sólo comparativamente principios.

Es un antiguo deseo que acaso alguna vez, no sabemos cuando, recibirá satisfacción, el de buscar en lugar de la infinita multiplicidad de las leyes civiles, sus principios; pues sólo en esto puede consistir el secreto para simplificar, como se suele decir, la legislación. Pero las leyes son aquí también solo limitaciones de nuestra libertad a las condiciones bajo las cuales ésta concuerda universalmente consigo misma; por tanto se refieren a algo que es por completo nuestra propia obra, y de lo cual nosotros podemos ser la causa, por medio de esos conceptos mismos. Mas preguntar cómo los objetos en sí mismos, cómo la naturaleza de las cosas se halla bajo principios y debe ser determinada por meros conceptos, es, si no algo imposible, al menos muy extraño en su exigencia. Pero sea lo que quiera de esto (sobre ello nos queda todavía mucho que investigar) se ve por lo menos que el conocimiento por principios (en sí mismo) es muy otra cosa que el mero conocimiento del entendimiento, que puede sin duda preceder a otros conocimientos, en la forma de un principio, pero que en sí mismo (en cuanto es sintético) no descansa en el mero pensar, ni contiene un universal según conceptos.

Si el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Nunca, pues, se refiere directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, para dar a los múltiples conocimientos de éste unidad a priori por conceptos, la cual puede llamarse unidad de razón, y es de muy otra especie que la que el entendimiento puede producir.

Tal es el concepto general de la facultad de la razón, por cuanto ha podido hacerse concebible, dada la carencia total de ejemplos (que más tarde en la continuación habrán de presentarse).

- B -

Del uso lógico de la razón

Distínguese entre lo inmediatamente conocido y lo inferido. En una figura limitada por tres rectas, hay tres ángulos; esto es conocido inmediatamente. La suma de esos tres ángulos es igual a dos rectos, esto es inferido. Como necesitamos constantemente la inferencia y estamos acostumbrados a ella, no notamos al pronto esta distinción; y muchas veces, como en las llamadas ilusiones de los sentidos, creemos percibir inmediatamente lo que sólo ha sido inferido. En toda inferencia hay una proposición, que está a la base, y otra que sale de ésta, y es la conclusión; y por último hay la consecuencia por la cual la verdad de la conclusión está necesariamente ligada con la verdad de la primera proposición. Si el juicio concluso está contenido en el primero de tal suerte, que, sin la mediación de un tercero, puede deducirse de él, llámase, entonces la conclusión inmediata (consequentia inmediata); yo lo llamaría más bien conclusión del entendimiento. Pero sí, además del conocimiento puesto a la base, es necesario otro juicio, para producir la conclusión, llámase entonces a esta conclusión raciocinio (conclusión de la razón). En la proposición: «todos los hombres son mortales» están las proposiciones: «Algunos hombres son mortales», «algunos mortales son hombres», «nada que sea inmortal, es hombre»; y éstas son, pues, consecuencias inmediatas de la primera. En cambio la proposición: «todos los sabios son mortales» no está inclusa en el juicio puesto a la base (pues el concepto de sabio no está en éste) y no puede ser obtenida más que por medio de un juicio intermedio.

En todo raciocinio, pienso primero una regla (major) por medio del entendimiento. Segundo: subsumo un conocimiento bajo la condición de una regla (minor), por medio del Juicio. Por último, determino mi conocimiento mediante el predicado de la regla (conclusio), por tanto a priori, por medio de la razón. Así pues, la relación que la mayor, como regla, representa entre un conocimiento y su condición, constituye las diferentes especies de raciocinio. Son pues precisamente tres, como los juicios todos en general, por cuanto se distinguen por el modo como expresan la relación del conocimiento en el entendimiento, a saber: raciocinios categóricos, hipotéticos y disyuntivos.

Si, como suele ocurrir, la conclusión es presentada como un juicio, para saber si se deduce de otros juicios ya dados, por los cuales se piensa un objeto distinto, busco en el entendimiento si la aserción de esa conclusión se halla en el mismo bajo ciertas condiciones, según una regla general. Si encuentro esa condición y el objeto de la conclusión se deja subsumir bajo la condición dada, entonces es la conclusión inferida de la

regla, que vale también para otros objetos del conocimiento. Se ve por esto que la razón en los raciocinios trata de reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios (condiciones generales) y por ende quiere realizar la unidad suprema del entendimiento.

- C -

Del uso puro de la razón

¿Puede aislarse la razón? Y, una vez aislada, ¿sigue siendo la razón fuente de conceptos y juicios, que sólo en ella se originan y con los cuales ella se refiere a objetos? ¿O es simplemente una facultad subalterna, que da a conocimientos dados cierta forma, llamada lógica, por donde los conocimientos del entendimiento se subordinan unos a otros, las reglas inferiores a otras superiores (cuya condición comprende en su esfera la condición de aquellas) hasta donde ello pueda llevarse a cabo, por comparación de las mismas? Ésta es la cuestión que va a ocuparnos por ahora. En realidad, la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la razón, para poner el entendimiento en concordancia universal consigo mismo, del mismo modo que el entendimiento reduce lo múltiple de la intuición a conceptos, y por tanto lo enlaza. Pero semejante principio no prescribe ninguna ley a los objetos, ni contiene el fundamento de la posibilidad de conocerlos y determinarlos como tales en general, sino que es simplemente una ley subjetiva de economía, aplicada a las provisiones de nuestro entendimiento y que consiste en reducir, por comparación de sus conceptos, el uso general de los mismos al mínimo número posible, sin que por ello sea lícito exigir de los objetos mismos esa concordancia, que ayuda a la comodidad y a la extensión de nuestro entendimiento, ni dar a esas máximas al mismo tiempo validez objetiva. En una palabra, la cuestión es: si la razón en sí, es decir, la razón pura a priori, contiene principios sintéticos y reglas y en que puedan consistir esos principios.

El proceder formal y lógico de la razón, en los raciocinios, nos da ya suficiente indicación del fundamento sobre el cual descansará el principio transcendental de la razón, en el conocimiento sintético por razón pura.

Primero.   El raciocinio no se refiere a intuiciones para reducirlas bajo reglas (como hace el entendimiento con sus categorías) sino a conceptos y juicios. Si bien, pues, la razón pura se refiere también a objetos, no tiene, sin embargo, referencia inmediata a éstos y a su intuición, sino sólo al entendimiento y sus juicios, que son los que aplican los sentidos y la intuición, para determinar su objeto. La unidad de la razón no es, pues, la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente distinta de ésta. Ésta es unidad del entendimiento. Que todo lo que ocurre tiene una causa, no es un principio conocido y prescrito por la razón. Hace posible la unidad de la experiencia y nada toma de la razón, la

cual, sin esa referencia a la experiencia posible, no hubiera podido, por meros conceptos, prescribir semejante unidad sintética.

Segundo. La razón en su uso lógico bus ca la condición general de su juicio (de la conclusión) y el raciocinio mismo no es otra cosa que un juicio mediante la subsunción de su condición bajo una regla (mayor). Ahora bien, como esa regla a su vez está sometida a la operación de la razón, y por ende, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) cuantas veces sea ello posible, se advierte bien que el principio peculiar de la razón en general (en el uso lógico) es: para el conocimiento condicionado del entendimiento, hallar lo incondicionado, con que se completa la unidad del mismo.

Esta máxima lógica, empero, no puede llegar a ser un principio de la razón pura, más que si se admite que, cuando lo condicionado es dado, también la serie total de las condiciones, subordinadas unas a otras -serie que es ella misma por tanto incondicionada- está dada, es decir, está contenida en el objeto y su enlace.

Semejante principio de la razón pura es manifiestamente sintético; pues lo condicionado, aunque se refiere analíticamente a alguna condición, no se refiere, empero, a lo incondicionado. De ese principio deben salir también diversas proposiciones sintéticas, ignoradas por el entendimiento puro, que sólo tiene que ocuparse de objetos de una experiencia posible, cuyo conocimiento y cuya síntesis es siempre condicionada. Pero lo incondicionado, si realmente se verifica, puede ser considerado en particular según todas las determinaciones que lo distinguen de todo condicionado y debe por ello dar materia para varias proposiciones sintéticas a priori.

Los principios que se originan en este principio supremo de la razón pura serán, empero, respecto de todos los fenómenos, transcendentes, es decir: que nunca podrá hacerse de ellos un uso empírico, que sea adecuado a aquel principio supremo. Se distinguirá, pues, por completo de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es enteramente inmanente, puesto que no tienen otro tema que la posibilidad de la experiencia). Ahora bien; ese principio de que la serie de las condiciones (en la síntesis de los fenómenos o del pensamiento de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado, ¿tiene o no realidad objetiva? ¿Qué consecuencias nacen de él para el uso empírico del entendimiento? ¿No será mejor decir que no existe ninguna proposición semejante, objetivamente valedera, de la razón, sino sólo un precepto meramente lógico, el de irse acercando, en la ascensión, por condiciones siempre más altas, a la integridad de éstas, llevando así nuestros conocimientos a la unidad de razón más alta posible para nosotros? ¿No ha sido esta exigencia de la razón considerada por una mala inteligencia como un principio transcendental de la razón pura, principio que postula en los objetos mismos, con excesiva precipitación, esa ilimitada integridad de la serie de las condiciones, sin tener en cuenta las equivocaciones y las ilusiones que en este caso se insinúan en los raciocinios, cuya mayor ha sido tomada de la razón pura (mayor, que es más bien acaso petición que postulado) y que desde la experiencia van ascendiendo hacia sus condiciones? Éste será el asunto de Dialéctica transcendental, que vamos a desenvolver ahora desde sus fuentes, hondamente ocultas en la razón humana. La dividiremos en dos partes principales. La primera tratará de los conceptos transcendentes de la razón pura, la segunda de los raciocinios transcendentes y dialécticos.

Dialéctica transcendental

Libro primero
De los conceptos de la razón pura

Sea lo que quiera de la posibilidad de los conceptos por razón pura, éstos no son obtenidos por mera reflexión sino por conclusión. Los conceptos del entendimiento son también pensados a priori, antes de la experiencia y para ésta; pero no contienen nada más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, por cuanto éstos deben pertenecer necesariamente a una posible conciencia empírica. Sólo por esos conceptos del entendimiento es posible el conocimiento y la determinación de un objeto. Son pues los que proporcionan el material para las conclusiones y antes que ellos no hay conceptos a priori de objetos, de los cuales ellos pudieran ser inferidos. En cambio su realidad objetiva se funda solamente en que, como constituyen la forma intelectual de toda experiencia, su aplicación debe poder siempre demostrarse en la experiencia.

Pero la denominación de concepto de razón muestra ya de antemano que este no quiere dejarse encerrar en la experiencia, porque se refiere a un conocimiento, del cual todo conocimiento empírico es sólo una parte (acaso el todo de la experiencia posible o de su síntesis empírica) y si bien ninguna experiencia real alcanza nunca a aquel conocimiento, sin embargo siempre pertenece a él. Los conceptos de la razón sirven para concebir, como los conceptos del entendimiento sirven para entender (las percepciones). Si contienen lo incondicionado, refiérense a algo bajo lo cual se halla comprendida toda experiencia, pero que no puede ello mismo ser nunca objeto de experiencia; algo, hacia lo cual la razón, con sus conclusiones sacadas de la experiencia, conduce, y según lo cual mide y aprecia el grado de su uso empírico, pero sin constituir jamás un miembro de la síntesis empírica. Si esos conceptos, prescindiendo de esto, tienen validez objetiva, pueden llamarse conceptus ratiocinati (conceptos rectamente inferidos) si no, son al menos obtenidos capciosamente por una aparente conclusión y puede llamarse conceptus ratiocinantes (conceptos sofísticos). Mas como esto no puede decidirse hasta el capítulo que trate de las conclusiones dialécticas de la razón pura, podemos no ocuparnos de ellos todavía, y vamos por de pronto a dar a los conceptos de la razón pura un nuevo nombre, como hicimos con los conceptos puros del entendimiento, al llamarlos categorías. Y será este nombre el de ideas transcendentales. Ahora explicaremos y justificaremos esta denominación.

PRIMERA SECCIÓN

De las ideas en general

A pesar de la gran riqueza de nuestra lengua, el pensador se encuentra a menudo falto de expresiones que convengan exactamente a su concepto y no puede por tanto hacerse entender bien ni de otros ni aun de sí mismo. Forjar palabras nuevas es una pretensión de legislar sobre la lengua, que rara vez acierta; y antes de acudir a este medio desesperado, es prudente buscar términos en un idioma muerto y sabio, pues acaso se halle en él ese concepto con su adecuada expresión; y aunque la vieja usanza de dicha palabra se haya hecho algo indecisa, por descuido de los autores del vocablo, siempre es mejor fortalecer la significación que le era propia (aunque siga siendo dudoso si allá entonces se le dio este sentido precisamente) que echar a perder lo que se escribe, haciéndolo incomprensible.

Por eso, cuando para cierto concepto no se encuentra más que una palabra, la cual, en un sentido ya usado corresponde exactamente a este concepto, cuya distinción de otros conceptos afines es de gran importancia, entonces es prudente no abusar de ella y no emplearla como sinónimo de otras, por variar sino conservarle cuidadosamente su peculiar significación; pues de otro modo fácilmente ocurre que no ocupando la expresión particularmente la atención, y perdiéndose en el montón de otros términos de muy distinto significado, piérdese también el pensamiento que hubiera debido salvaguardar.

Platón hizo uso de la expresión idea, de tal suerte que se ve bien que entendía por idea algo que no sólo no es nunca sacado de los sentidos, sino que excede con mucho los conceptos del entendimiento, de que se ocupó Aristóteles, puesto que en la experiencia nunca se halla algo congruente con la idea. Las ideas son para Platón prototipos de las cosas mismas y no sólo claves de experiencias posibles, como las categorías. Según su opinión, son oriundas de la razón suprema, de la cual han pasado a la razón humana; ésta no las encuentra ya en su primitivo estado, sino que, con trabajo, ha de evocar de nuevo, por el recuerdo (que se llama filosofía) las viejas ideas, ahora muy obscurecidas. No voy a meterme en investigaciones literarias para decidir el sentido que el sublime filósofo diera a su expresión. Solo haré observar que no es nada extraordinario, ni en la conversación común, ni en los escritos, el entender a un autor por el cotejo de los pensamientos que exterioriza sobre su objeto, mejor que él mismo se entendió. En efecto el autor puede no haber determinado bastante su concepto, hablando o aun pensando a veces en contra de su propio propósito.

Platón advirtió muy bien que nuestra facultad de conocer siente una necesidad mucho más elevada que la de sólo deletrear fenómenos, según la unidad sintética, para poderlos leer como experiencia; y que nuestra razón se encumbra naturalmente hasta conocimientos que van tan lejos, que cualquier objeto que la experiencia pueda ofrecer, nunca puede congruir con ellos; pero que no por eso dejan de tener su realidad y no son meras ficciones.

Platón halló sus ideas de preferencia en todo lo que es práctico, es decir, en lo que se basa sobre la libertad, la cual a su vez se halla bajo conocimientos que son un producto característico de la razón. El que quisiera tomar de la experiencia los conceptos de la virtud; el que quisiera convertir en modelo y fuente del conocimiento lo que en todo caso sólo puede servir de ejemplo para una imperfecta explicación (cosa que muchos han hecho realmente) haría de la virtud algo absurdo y ambiguo, mudable según tiempo y circunstancias, inutilizable para regla alguna. En cambio todos tenemos la convicción de que, si alguien nos es presentado como modelo de virtud, el verdadero original se halla sin embargo en nuestra propia cabeza y con él comparamos ese supuesto modelo, y según esa comparación lo apreciamos. Tal es en efecto la idea de la virtud, respecto de la cual todos los objetos posibles de la experiencia sirven, sí, de ejemplos (que prueban que, puede hacerse, en cierto grado, lo que ordena el concepto de la razón pero no de prototipos. El hecho de que nunca un hombre pueda obrar adecuadamente a lo que contiene la idea pura de la virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico. Pues todo juicio sobre el valor o no valor moral es posible exclusivamente por esa idea; por lo tanto sirve necesariamente esa idea de base a toda aproximación a la perfección moral, por mucho que puedan tenernos alejados de ella los obstáculos (que no hemos de determinar en su grado) de la naturaleza humana.

La República de Platón se ha hecho proverbial como ejemplo contundente de perfección ensoñada, que no puede tener asiento más que en el cerebro del pensador ocioso; y Brucker encuentra ridículo que el filósofo sostenga que nunca regirá bien un príncipe, si no participa de las ideas. Pero mejor fuera proseguir este pensamiento y ponerlo en nueva luz (ya que el gran filósofo nos ha dejado desamparados) por medio de un nuevo esfuerzo, antes que arrinconarlo como inútil, bajo el miserable y nocivo pretexto de que no puede llevarse a cabo. Una constitución de la máxima libertad humana, según leyes, que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás (no de la máxima felicidad, pues esa seguirá ya de suyo) es al menos una idea necesaria, que hay que poner a la base, no sólo del primer bosquejo de una constitución política, sino de todas las leyes. Y en esto hay que hacer abstracción, desde un principio, de los obstáculos actuales, que acaso no provengan inevitablemente de la naturaleza humana, sino más bien del menosprecio de las ideas auténticas en la legislación. Pues nada puede haber más dañoso e indigno de un filósofo, que la plebeya apelación a una supuesta experiencia contradictoria, que no existiría, si se hubieran establecido a tiempo esas instituciones, según las ideas, y sí conceptos groseros, precisamente por haber sido tomados de la experiencia, no hubieran, en vez de eso, aniquilado todo buen propósito. Cuanto más concordantes con esa idea fueran la legislación y el gobierno, tanto más raras serían las penas; y entonces es muy razonable pensar (como afirma Platón) que, en una ordenación perfecta de la legislación y del gobierno, no serían necesarias las penas. Aun cuando esto último nunca puede realizarse, sin embargo es muy exacta la idea que establece como prototipo ese maximum, para acercar cada vez más, según ella, la constitución jurídica de los hombres a la mayor posible perfección. Pues cual pueda ser el grado máximo en que la humanidad haya de detenerse, y cuán amplia la distancia que necesariamente haya de quedar entre la idea y su realización, nadie puede ni debe determinarlo precisamente; porque es libertad, la cual puede franquear cualquier límite indicado.

Pero no sólo en aquello, en que la razón humana demuestra verdadera causalidad y en que las ideas se hacen causas eficientes (de las acciones y sus objetos), a saber: en lo moral, sino también en la naturaleza misma ve Platón, con razón, claras pruebas de que ésta se origina en las ideas. Una planta, un animal, la regular ordenación del universo (y probablemente también todo el orden natural) muestran claramente que sólo son posibles según ideas, que si bien ninguna criatura singular, bajo las condiciones particulares de su existencia, es congruente con la idea de la perfección de su especie (como tampoco el hombre lo es con la idea de la humanidad, que lleva él mismo en su alma, como prototipo de sus acciones) esas ideas, sin embargo, están en el entendimiento supremo determinadas singular, inmutable y universalmente y son las causas originarias de las cosas y sólo el todo del enlace de las cosas en el universo es lo plenamente adecuado a esa idea. Si se prescinde de lo exagerado de la expresión, el vuelo espiritual del filósofo, el ascender en el orden del mundo, desde la consideración de lo físico como mera copia, hasta el enlace arquitectónico del mismo, según fines, es decir, según ideas, constituye un esfuerzo que merece ser respetado y continuado. Con respecto a los principios de la moralidad, de la legislación y de la religión, en donde las ideas son las que hacen posible la experiencia misma (del bien), aun cuando nunca pueden ser en ella enteramente expresadas, ese vuelo filosófico es un mérito muy peculiar que, si no se reconoce, es porque se juzga precisamente por esas reglas empíricas, cuya validez como principios hubiera debido ser aniquilada por las ideas. Pues en lo que se refiere a la naturaleza, la experiencia nos da la regla y es la fuente de la verdad; pero respecto de las leyes morales, la experiencia (desgraciadamente) es madre del engaño y es muy reprensible tomar las leyes acerca de lo que se debe hacer (o limitarlas) atendiendo a lo que se hace.

En lugar de estas consideraciones, cuyo conveniente desarrollo constituye en realidad la dignidad propia de la filosofía, ocupémonos ahora en una labor no tan brillante, pero tampoco desprovista de mérito, la labor que consiste en igualar el terreno y prepararlo para esos majestuosos edificios morales. En se terreno encuéntrase toda suerte de topilleras, cavadas por la razón, con buena pero vana confianza, para ir en busca de los recónditos tesoros y que hacen inseguro aquel edificio. Lo que ahora nos incumbe es, pues, conocer exactamente el uso transcendental de la razón pura, sus principios y sus ideas, para poder determinar y apreciar como conviene el influjo de la razón pura y su valor. Pero antes de acabar esta introducción previa, ruego a todos los que tengan amor a la filosofía (que se recomienda mucho y se practica poco) que, si se hallan convencidos por esto y por lo que sigue, tomen bajo su protección la expresión idea, en su sentido primitivo, para que no caiga, en adelante, entre las demás expresiones con que comúnmente se señalan toda suerte de representaciones, en descuidado desorden, y que la ciencia no sufra con ello menoscabo. No carecemos ciertamente de denominaciones adecuadas y convenientes a cada especie de representación, sin tener necesidad de invadir la propiedad de otra. He aquí una clasificación de las mismas. Representación en general (repraesentatio) es el género. Bajo ella se encuentra la representación con conciencia (perceptio). Una percepción que se refiere simplemente al sujeto como modificación del estado de éste, es sensación (sensatio). Una percepción objetiva es conocimiento (cognitio). El conocimiento es o intuición o concepto (intuitus vel conceptus). La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el concepto se refiere mediatamente al objeto, por medio de una característica, que puede ser común a varias cosas. El concepto es o concepto empírico o concepto puro; y el concepto puro, por cuanto sólo en el entendimiento tiene su origen (no en la imagen pura de

la sensibilidad) se llama notio. Un concepto compuesto de nociones, que exceda la posibilidad de la experiencia, es la idea, o concepto de razón. Para quien se haya acostumbrado a esta distinción, debe ser insoportable oír llamar idea a la representación del color rojo. Ni siquiera puede esta llamarse noción (concepto del entendimiento).

SEGUNDA SECCIÓN

De las ideas transcendentales

La Analítica transcendental nos dio un ejemplo de cómo la mera forma lógica de nuestro conocimiento puede contener el origen de conceptos puros a priori que antes de toda experiencia representan objetos o más bien indican la unidad sintética, que es la sola que hace posible un conocimiento empírico de objetos. La forma de los juicios (convertida en un concepto de la síntesis de las intuiciones) produjo categorías, que dirigen todo el uso del entendimiento en la experiencia. De igual modo, podemos esperar que la forma de los raciocinios, cuando sea aplicada a la unidad sintética de las intuiciones, según indicación de las categorías, contendrá el origen de ciertos conceptos particulares a priori, que podemos llamar conceptos puros de la razón o ideas transcendentales, y que determinarán según principios el uso del entendimiento, en el todo de la experiencia completa.

La función de la razón, en sus conclusiones, consistía en la universalidad del conocimiento por conceptos, y el raciocinio mismo es un juicio, que es determinado a priori en toda la extensión de su condición. La proposición «Cayo es mortal» podría tomarse sólo de la experiencia por el entendimiento. Pero busco un concepto que contenga la condición bajo la cual el predicado (la aserción en general) de ese juicio es dado (es decir, en este caso el concepto de hombre); y después de haber subsumido bajo esta condición, tomada en toda su extensión (todos los hombres son mortales), determino según ella el conocimiento de mi objeto (Cayo es mortal).

Según esto en la conclusión de un raciocinio, restringimos un predicado a un cierto objeto, después de haberlo pensado antes, en la mayor, en toda su extensión, bajo una cierta condición. Esta perfecta magnitud de la extensión, en relación con una condición semejante, llámase universalidad (universalitas). A esta corresponde en la síntesis de las intuiciones la totalidad (universitas) de las condiciones. Así pues, el concepto transcendental de razón no es otro que el de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado. Ahora bien, como sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, recíprocamente, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada, así el concepto puro de razón, en general, puede ser definido por el concepto de lo incondicionado, por cuanto contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.

Cuantas especies de relaciones haya, representadas por el entendimiento mediante las categorías, otros tantos conceptos puros de razón habrá. Habrá pues que buscar primero: un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; segundo: de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; y tercero: de la síntesis disyuntiva de las partes en un sistema.

Así pues, hay otras tantas especies de raciocinios, cada uno de los cuales progresa hasta lo incondicionado por medio de prosilogismos; una llegará al sujeto que ya no es predicado; la otra a la suposición que ya no supone nada más; y la tercera a un agregado de los miembros de la división, al cual nada más es exigido para terminar la división de un concepto. Por eso los conceptos puros de razón, que comprenden la totalidad en la síntesis de las condiciones, son -por lo menos como problemas y para proseguir la unidad del entendimiento en lo posible hasta lo incondicionado- necesarios y fundados en la naturaleza de la razón humana, aunque por lo demás falte a esos conceptos transcendentales un uso adecuado in concreto, y no tengan por tanto otra utilidad que la de empujar al entendimiento en una dirección en donde su uso, al ampliarse lo más posible, se hace al mismo tiempo concordante por completo consigo mismo.

Pero al hablar aquí de la totalidad de las condiciones y de lo incondicionado, como título común a todos los conceptos de la razón, tropezamos de nuevo con una expresión, de que no podemos prescindir, y que, sin embargo, no podemos emplear con seguridad, por una ambigüedad que un largo uso defectuoso le ha hecho contraer. La palabra absoluto es una de las pocas palabras que, en su primitiva significación, han sido adecuadas a un concepto, con el cual ninguna otra palabra de la misma lengua conviene exactamente, y cuya pérdida o, lo que es lo mismo, cuyo uso vacilante lleva consigo la pérdida del concepto mismo, concepto, por cierto, que, por cuanto ocupa mucho la razón, no puede quedar abandonado, sin gran perjuicio para los juicios transcendentales. La palabra absoluto se usa ahora mucho para expresar tan sólo que algo se aplica a una cosa considerada en sí misma y por tanto interiormente. En este sentido, absolutamente posible significaría lo que es posible en sí mismo (interne) lo cual en realidad es lo menos que puede decirse de un objeto. En cambio, también suele usarse, para expresar que algo es valedero en todos sentidos (ilimitadamente, por ejemplo: el poder absoluto) y, en esta significación los términos absolutamente posible significarían aquello que es posible en todos sentidos, en toda relación, lo cual a su vez es lo más que puede decirse de la posibilidad de una cosa. Ahora bien, estas significaciones convienen diversamente una con otra. Así, por ejemplo, lo que internamente es imposible, lo es en todos sentidos y por ende es absolutamente imposible. Pero en la mayor parte de los casos, son infinitamente lejanas una de otra y yo no puedo en modo alguno inferir que, porque algo sea en sí mismo posible, lo sea también en todos sentidos y, por tanto, en absoluto. Es más; de la necesidad absoluta mostraré más adelante que en ningún modo depende siempre de la interior, y que por tanto no puede considerarse que significa lo mismo que ésta. Aquello, cuyo opuesto es interiormente imposible, es algo cuyo opuesto es desde luego también imposible en todos sentidos, y por lo tanto es ello mismo absolutamente necesario; pero no puedo inferir recíprocamente que lo que sea absolutamente necesario tenga un opuesto que sea interiormente imposible, es decir, que la absoluta necesidad de las cosas sea una necesidad interior; pues en ciertos casos esta necesidad interior es una expresión totalmente vacía, con la cual no podemos enlazar el más mínimo concepto; en cambio, la expresión de la necesidad de una cosa en todos sentidos (con respecto a todo lo posible) lleva consigo muy particulares determinaciones. Como la

pérdida de un concepto de gran aplicación en la filosofía especulativa no puede ser nunca indiferente al filósofo, espero que tampoco le será indiferente la determinación y cuidadosa conservación de la expresión a que adhiere el concepto.

En esta más amplia significación usaré pues de la palabra absoluto, y la opondré a lo que vale meramente en comparación o en un sentido particular; pues este último está restringido a condiciones y aquél vale sin restricción.

Ahora bien, el concepto transcendental de razón se refiere sólo a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones y nunca termina más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos sentidos. Pues la razón pura abandona todo al entendimiento, que se refiere primero a los objetos de la intuición o más bien a su síntesis en la imaginación. La razón conserva sólo para sí la totalidad absoluta, en el uso de los conceptos del entendimiento, y trata de conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética que es pensada en la categoría. Por eso puede llamarse a aquella la unidad de la razón de los fenómenos, así como a ésta (expresada por la categoría), la unidad del entendimiento. Así la razón se refiere según esto sólo al uso del entendimiento, y no por cuanto éste contiene el fundamento de la experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones no es concepto utilizable en una experiencia, porque ninguna experiencia es incondicionada) sino para prescribirle la dirección hacia una cierta unidad, de la cual el entendimiento no tiene concepto alguno y que tiende a comprender todas las acciones del entendimiento, con respecto a cada objeto, en un todo absoluto. Por eso el uso objetivo de los conceptos puros del entendimiento debe ser, por su naturaleza, siempre inmanente, ya que se limita sólo a la experiencia posible.

Entiendo por idea un concepto necesario de razón, para el cual no puede darse en los sentidos ningún objeto congruente. Así pues los conceptos puros de razón, que ahora estamos examinando, son ideas transcendentales. Son conceptos de la razón pura; pues consideran todo conocimiento de experiencia como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son arbitrariamente fingidos, sino propuestos por la naturaleza misma de la razón y se refieren, por tanto, necesariamente, a todo el uso del entendimiento. Por último, son transcendentes y superan los límites de toda experiencia, en la cual por lo tanto nunca puede presentarse un objeto que sea adecuado a las ideas transcendentales. Cuando se nombra una idea, dícese según el objeto (como objeto del entendimiento puro) mucho; pero según el sujeto (es decir, respecto de su realidad bajo condición empírica) muy poco, precisamente porque, como concepto de un maximum, nunca puede darse in concreto congruentemente. Ahora bien, como esto último es todo lo que propiamente se propone el mero uso especulativo de la razón, y como aproximarse a un concepto, si en la ejecución este nunca puede ser alcanzado, es como fallarlo por completo, dícese de un concepto semejante que es sólo una idea. Así podría decirse: el todo absoluto de todos los fenómenos es sólo una idea; pues como nunca podemos bosquejar una imagen de ese todo, sigue siendo un problema sin solución. En cambio, como en el uso práctico del entendimiento se trata solamente de la ejecución según reglas, puede la idea de la razón práctica hacerse siempre real, aunque dada sólo en parte in concreto. Y aun es la condición indispensable de todo uso práctico de la razón. Su ejecución siempre es limitada y defectuosa, pero no dentro de límites determinables; así pues siempre bajo el influjo del concepto de una absoluta integridad. Según esto, la idea práctica es siempre altamente fructífera, y necesaria sin

remedio con respeto o las acciones reales. En ella tiene la razón pura incluso causalidad para producir realmente lo que su concepto contiene; por eso no puede decirse de la sabiduría, con desprecio: es sólo una idea, sino que precisamente por ser la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, debe servir de regla para todo lo práctico, como condición originaria, al menos limitativa.

Aun cuando de los conceptos transcendentales de la razón debemos decir: son sólo ideas, no por eso deberemos considerarlos como superfluos y vanos. Pues aun cuando por medio de ellos ningún objeto puede ser determinado, sin embargo pueden servir, en el fondo y sin notarse, al entendimiento, como canon de su uso ampliado y uniforme; el entendimiento no conoce por medio de ellos ningún objeto más que los que conocería por sus propios conceptos, pero sin embargo va mejor dirigido y más lejos en este conocimiento. Y no añadimos que acaso hagan posible un tránsito de los conceptos de la naturaleza a los prácticos y puedan proporcionar a las ideas morales mismas, de ese modo, la solidez y la conexión con los conocimientos especulativos de la razón. Sobre todo esto espérense explicaciones ulteriores.

Pero, conforme a nuestro propósito, dejemos aquí a un lado las ideas prácticas y consideremos la razón sólo en su uso especulativo, y aún más estrictamente, en su uso transcendental. Debemos seguir el mismo camino que hemos seguido antes en la deducción de las categorías, es a saber: atender a la forma lógica del conocimiento de razón y ver si la razón acaso no será también así una fuente de conceptos para considerar, respecto de una o de otra función de la razón, objetos en sí mismos como determinados sintéticamente a priori.

La razón, considerada como la facultad de cierta forma lógica del conocimiento, es la facultad de inferir, es decir, de juzgar mediatamente (por medio de la subsunción de la condición de un juicio posible bajo la condición de un juicio dado). El juicio dado es la regla universal (major). La subsunción de la condición de otro juicio posible bajo la condición de la regla, es la menor (minor). El juicio verdadero, que enuncia la aserción de la regla en el caso subsumido, es la conclusión (conclusio). La regla, en efecto, dice algo universal bajo una cierta condición. Ahora bien, en un caso presente dáse la condición de la regla. Por lo tanto, aquello que valía universalmente, bajo aquella condición, es considerado como válido también en el caso presente (que lleva consigo esa condición). Se ve fácilmente que la razón, por medio de acciones del entendimiento, que constituyen una serie de condiciones, alcanza un conocimiento. A la proposición: «todos los cuerpos son alterables», llego sólo comenzando por el conocimiento más lejano: «todo lo compuesto es alterable» (conocimiento que no ofrece aún el concepto de cuerpo, pero que ya contiene la condición para ello), pasando luego de éste a otro más cercano, que se halla bajo la condición de aquél: «los cuerpos son compuestos», y terminando por último en un tercero, que enlaza el conocimiento más lejano (alterable) con el presente: «luego los cuerpos son alterables». En este caso he llegado a un conocimiento (conclusión), a través de una serie de condiciones (premisas). Ahora bien, toda serie cuyo exponente (del juicio categórico e hipotético) es dado, puede prolongarse; por tanto, precisamente la misma acción de la razón conduce a la ratiocinatio polysyllogistica, que es una serie de inferencias, que puede prolongarse con amplitud indeterminada, ya sea por el lado de las condiciones (per prosyllogismos), ya sea por el lado del condicionado (per episyllogismos).

Pero pronto se ve que la cadena o serie de los prosilogismos, es decir, de los conocimientos inferidos por el lado de los fundamentos o condiciones para un conocimiento dado o, dicho con otras palabras: pronto se ve que la serie ascendente de los raciocinios debe comportarse de diferente modo para con la facultad de la razón, que la serie descendente, o sea el progreso de la razón por el lado de lo condicionado, mediante episyllogismos. Pues como en el primer caso el conocimiento (conclusio) es dado como condicionado, no podemos llegar a él, mediante la razón, a no ser que supongamos que están dados todos los miembros de la serie por el lado de las condiciones (totalidad en la serie de las premisas), pues sólo bajo esa suposición es posible el juicio a priori en cambio, por el lado de lo condicionado o de las consecuencias, es pensada sólo una serie que está siendo y que no es totalmente presupuesta o dada; por tanto, es pensado sólo un progresó potencial. Por eso, cuando un conocimiento es considerado como condicionado, está obligada la razón a considerar la serie de las condiciones, en línea ascendente, como completa y dada en su totalidad. Pero si ese mismo conocimiento es a la vez considerado como condición de otros conocimientos, que constituyen entre sí una serie de consecuencias, en línea descendente, puede a la razón serle indiferente cuan lejos este proceso se extienda a parte posteriori y si es posible la totalidad de esta serie, porque para la conclusión, que tiene ante sí, no necesita semejante serie, ya que esa conclusión está asegurada y suficientemente determinada por sus fundamentos a parte priori. Puede ser que por el lado de las condiciones la serie de las premisas tenga un elemento primero, como condición suprema, o no lo tenga y carezca pues de límites a parte priori; sin embargo debe contener totalidad de la condición, aun supuesto que nunca podamos conseguir aprehenderla; y toda la serie debe ser, sin condición, verdadera, si ha de valer como verdadero lo condicionado que se considera como consecuencia producida en esa serie. Ésta es una exigencia de la razón, que determina su conocimiento como a priori y lo enuncia como necesario, ora en sí mismo, y entonces no necesita fundamentos, ora deducido, como miembro de una serie de fundamentos, serie que a su vez es verdadera incondicionalmente.

TERCERA SECCIÓN

Sistema de las ideas trascendentales

Tratamos aquí no de una dialéctica lógica, que hace abstracción de todo contenido del conocimiento y solamente descubre la falsa ilusión en la forma de los raciocinios, sino de una lógica transcendental, que debe contener enteramente a priori el origen de ciertos conocimientos por razón pura, y de ciertos conceptos inferidos, cuyo objeto no puede ser empíricamente dado y que yacen pues enteramente fuera de la facultad del entendimiento puro. Por la relación natural que el uso transcendental de nuestro conocimiento debe tener con el lógico, tanto en las inferencias como en los juicios, hemos reconocido que solo habrá

tres especies de inferencias dialécticas, que se refieren a las tres especies de inferencias por las cuales la razón puede desde los principios llegar a conocimientos, y que la tarea de la razón es elevarse desde la síntesis condicionada, a la cual el entendimiento siempre está atado, a la incondicionada que éste nunca puede alcanzar.

Ahora bien, lo universal de toda relación en que pueden estar nuestras representaciones, es: 1º., la relación con el sujeto; 2º., la relación con los objetos, ya sean fenómenos o ya objetos del pensamiento en general. Si esta subdivisión se enlaza con la división anterior, resulta que toda relación de representaciones, de la cual podemos hacernos o un concepto o una idea, se reparte en tres: 1º., la relación con el sujeto; 2º., la relación con lo múltiple del objeto en el fenómeno; 3º., la relación con todas las cosas en general.

Todos los conceptos puros en general tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones; pero los conceptos de la razón pura (ideas transcendentales) tienen que ver con la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general. Por consiguiente podrán reducirse a tres clases todas las ideas transcendentales. La primera contendrá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; y la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.

El sujeto pensante es el objeto de la psicología. El conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la cosmología. La cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres) es el objeto de la teología. Así la razón pura da la idea para una doctrina transcendental del alma (psychologia rationalis), para una ciencia transcendental del mundo (cosmologia rationalis) y finalmente también para un conocimiento transcendental de Dios (theologia transcendentalis). Y aun el mero bosquejo de una u otra de estas ciencias no proviene del entendimiento, aun cuando éste estuviera enlazado con el más alto uso lógico de la razón, es decir, con todos los raciocinios pensables, para progresar desde uno de sus objetos (fenómenos) a todos los demás, incluso los más alejados miembros de la síntesis empírica, sino que es solamente un puro y legítimo producto o problema de la razón pura.

En el próximo capítulo se expondrán íntegramente los modos de los conceptos puros de la razón, comprendidos bajo esos tres títulos de todas las ideas transcendentales. Siguen el hilo de las categorías. Pues la razón pura nunca se refiere directamente a objetos, sino a los conceptos intelectuales (o del entendimiento) de esos objetos. Así mismo se verá claramente, en el desarrollo completo, que la razón debe llegar necesariamente al concepto de la absoluta unidad del sujeto pensante, mediante el uso sintético de la misma función que usa para el raciocinio categórico; que el procedimiento lógico, en el raciocinio hipotético, debe necesariamente llevar consigo la idea de lo absolutamente incondicionado en una serie de condiciones dadas, y por último que la mera forma del raciocinio disyuntivo debe necesariamente llevar consigo el supremo concepto de la razón, el concepto de un ser de todos los seres; pensamiento que a primera vista parece ser sumamente paradógico.

De estas ideas transcendentales no es posible propiamente una deducción objetiva, como la que hemos podido dar de las categorías. Pues en realidad no tienen referencia alguna a un objeto que pueda ser dado congruente con ellas, precisamente porque sólo son ideas. Pero

una derivación subjetiva, sacada de la naturaleza de nuestra razón, esa si podíamos emprenderla y ha sido realizada en el presente capítulo.

Se ve fácilmente que la razón pura no tiene más propósito que el de la absoluta totalidad de la síntesis por el lado de las condiciones (sean de inherencia, de dependencia o de concurrencia) y que no tiene nada que hacer con la absoluta integridad por el lado de lo condicionado. Pues sólo necesita aquella para suponer toda la serie de las condiciones y darla así a priori al entendimiento. Pero si existe una condición dada completamente (e incondicionalmente), no hace falta ya un concepto de la razón, con respecto a la progresión de la serie; pues el entendimiento por sí mismo da todos los pasos hacia abajo, de la condición a lo condicionado. De esta suerte, las ideas transcendentales sirven sólo para ascender en la serie de condiciones hasta lo incondicionado, es decir, hasta los principios. Con respecto a descender hacia lo condicionado, hay ciertamente un amplio uso que nuestra razón hace de las leyes del entendimiento pero no es un uso transcendental, y si nos hacemos una idea de la absoluta totalidad de semejante síntesis (del progressus), por ejemplo de toda la serie de las futuras alteraciones del mundo, es esto un ente de razón (ens rationis), pensado arbitrariamente y no supuesto necesariamente por la razón. Pues para la posibilidad de lo condicionado se supone ciertamente la totalidad de sus condiciones, pero no las de sus consecuencias. Por consiguiente, ese concepto no es una idea transcendental, que es la que únicamente aquí nos ocupa.

Por último se advierte también que entra las mismas ideas transcendentales resplandece cierta conexión y unidad, y que la razón pura, por medio de ellas, reduce a sistema todos sus conocimientos. Pasar del conocimiento de sí mismo (del alma) al conocimiento del mundo y, por medio de éste, al del ser primero, es un progreso tan natural que parece semejante al progreso lógico de la razón cuando pasa de las premisas a la conclusión. ¿Hay aquí realmente oculto en el fondo un parentesco de la misma especie que el que existe entre el proceder lógico y el transcendental? Ésta es una de las cuestiones, cuya respuesta hay que esperar en la continuación de estas investigaciones. Por ahora hemos alcanzado nuestro fin, ya que los conceptos transcendentales de la razón, que andan comúnmente mezclados en las teorías de los filósofos sin que éstos los distingan siquiera convenientemente de los conceptos del entendimiento, los hemos podido sacar de esa equívoca situación, hemos podido indicar su origen y, por ahí, al mismo tiempo su número determinado, sobre el cual no puede haber ninguno más, y representarlos en una conexión sistemática, por donde se ha demarcado y circunscrito un campo particular para la razón pura.

Libro segundo
De los raciocinios dialécticos de la razón pura

Puede decirse que el objeto de una mera idea transcendental es algo de que no se tiene concepto, aun cuando dicha idea ha sido producida necesariamente en la razón, según sus

leyes originarias. Pues en realidad, de un objeto que debe ser adecuado a la exigencia de la razón no es posible ningún concepto del entendimiento, es decir un concepto que pueda ser mostrado en una experiencia posible y hecho intuible en ella. Mejor y menos expuesta a malas inteligencias sería la expresión que dijera: que nosotros no podemos tener del objeto, que corresponde a una idea, ningún conocimiento, aunque sí un concepto problemático.

Ahora bien, por lo menos la realidad transcendental (subjetiva) de los conceptos puros de la razón se, funda en que, por un raciocinio necesario, somos conducidos a esas ideas. Así pues, habrá raciocinios que no contengan premisas empíricas y por medio de los cuales de algo que conocemos inferimos alguna otra cosa, de que no tenemos ningún concepto, y a la cual, sin embargo, por una ilusión inevitable, damos realidad objetiva. Esos raciocinios, pues, por su resultado, merecen llamarse más bien paralogismos que raciocinios; aun cuando por su advenimiento podrían muy bien llevar este último nombre, pues no han sido fingidos ni han nacido casualmente, sino que han sido originados en la naturaleza de la razón. Son sofismas no de los hombres sino de la razón pura misma, de los cuales ni el más sabio de los hombres podría desasirse; acaso podrá, después de mucho esfuerzo, evitar el error, pero de la ilusión que sin cesar le obsede y engaña, no puede librarse nunca por completo.

De estos raciocinios dialécticos hay pues tres especies, tantas como son las ideas a que conducen sus conclusiones. En el raciocinio de la primera clase, infiero del concepto transcendental de sujeto, que no contiene nada múltiple, la absoluta unidad de ese sujeto mismo, del cual, de esta manera, no tengo ningún concepto. A este raciocinio dialecto le daré el nombre de paralogismo transcendental. La segunda clase de raciocinios sofísticos está dispuesta sobre el concepto transcendental de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones, para un fenómeno en general dado; y de que tengo siempre un concepto contradictorio de la incondicionada unidad sintética de la serie, en una parte, infiero la exactitud de la unidad opuesta, de la cual, sin embargo, no tengo ningún concepto. Al estado de la razón, en estos raciocinios dialécticos, daré el nombre de antinomia de la razón pura. Por último, en la tercera especie de raciocinios sofísticos, infiero de la totalidad de las condiciones para pensar objetos en general, en cuanto pueden serme dados, la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas en general; es decir, de cosas que no conozco, según su mero concepto transcendental, infiero un ser de todos los seres, que conozco menos aún por un concepto transcendental y de cuya incondicionada necesidad no me puedo formar ningún concepto. A este raciocinio llamaré ideal de la razón pura.

Primer capítulo

De los paralogismos de la razón pura

El paralogismo lógico consiste en la falsedad de un raciocinio según la forma, sea cual fuere su contenido. Pero un paralogismo transcendental tiene un fundamento transcendental, para inferir falsamente según la forma. De este modo, esta conclusión falsa tendrá su fundamento en la naturaleza de la razón humana y llevará consigo una ilusión inevitable, si bien no insoluble.

Ahora llegamos a un concepto, que no fue anotado arriba en la lista general de los conceptos transcendentales y sin embargo debe ser contado entre ellos, sin, por eso, alterar en lo más mínimo aquella tabla y declararla defectuosa. Éste es el concepto o, si prefiere, el juicio: «yo pienso». Pero pronto se ve que éste es el vehículo de todos los conceptos en general y, por lo tanto, también de los transcendentales; y que, por ende, siempre está comprendido entre éstos y es por ello igualmente transcendental, mas no puede tener un título particular, porque sólo sirve para exponer todo pensamiento como perteneciente a la conciencia. Pero por muy puro de elementos empíricos (impresiones de los sentidos) que sea, sirve sin embargo para distinguir dos especies de objetos en la naturaleza de nuestra facultad de representación. Yo, como pensante, soy un objeto del sentido interior y me llamo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos, llámase cuerpo. Por ende la expresión «yo», como ser pensante, significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse doctrina racional del alma, si no aspiro a saber acerca del alma nada más que lo que pueda inferirse, independientemente de toda experiencia (que me determina más de cerca e in concreto) de ese concepto yo, en cuanto se presenta en todo pensamiento.

La doctrina racional del alma es empero realmente una empresa de esa clase. Pues si el más mínimo elemento empírico de mi pensamiento, si alguna percepción particular de mi estado interior se mezclase entre los fundamentos de conocimiento, que tiene esa ciencia, ya no sería doctrina racional, sino empírica del alma. Tenemos pues ante nosotros una supuesta ciencia, que se ha construido sobre la única proposición: «yo pienso» y cuyo fundamento -o cuya falta de fundamento- podemos investigar aquí muy a propósito y de acuerdo con la naturaleza de una filosofía transcendental. No hay que detenerse ante la dificultad que dice que en esa proposición (que expresa la percepción de uno mismo) tengo una experiencia interna y que, por tanto, la doctrina racional del alma, edificada sobre ella, no es nunca pura, sino fundada en parte sobre un principio empírico. Pues esa percepción interior no es nada más que la mera apercepción: «Yo pienso», que es la que hace posibles todos los conceptos transcendentales, que dicen: «Yo pienso la substancia, la causa, etc...» Pues la experiencia interna en general y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna particular distinción y determinación de las mismas, no puede considerarse como conocimiento empírico, sino que debe considerarse como conocimiento de lo empírico en general, y pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, la cual en todo caso es transcendental. El más mínimo objeto de percepción (como v. g. sólo placer o dolor) que viniera a añadirse a la representación en general de la consciencia de uno mismo, transformarla de seguida la psicología racional en empírica.

«Yo pienso», es pues el único texto de la psicología racional. De él debe ésta desenvolver todo su saber. Se ve fácilmente que ese pensamiento, si ha de ser referido a un objeto (a mí mismo) no puede contener otra cosa que predicados transcendentales de ese

objeto, porque el más mínimo predicado empírico macularía la pureza racional y la independencia de la ciencia respecto de toda experiencia.

Aquí empero tendremos que seguir meramente el hilo conductor de las categorías; sólo que como aquí es primeramente dada, una cosa -yo, como ser pensante- no alteraremos sin duda el orden anterior de las categorías, tal como fue representado en su tabla, pero sin embargo comenzaremos aquí por la categoría de la substancia, por donde una cosa en sí misma es representada, y seguiremos la serie hacia atrás. La tópica de la doctrina racional del alma, de donde debe deducirse todo lo demás que ésta pueda contener, es por tanto la siguiente:

1

El alma es substancia.

2

Es, según su cualidad, simple.

3

Es, según los diferentes tiempos en que existe, numéricamente idéntica, es decir, es unidad (no pluralidad)

4

En relación está con los posibles objetos en el espacio.

De estos elementos nacen todos los conceptos de la doctrina pura del alma, por simple composición, sin conocer en lo más mínimo otro principio. Esta substancia, meramente como objeto del sentido interior, da el concepto de la inmaterialidad; como substancia simple da el de la incorruptibilidad; la identidad de la misma como substancia intelectual da la personalidad, estas tres cosas juntas hacen la espiritualidad; la relación con los objetos en el espacio da el comercio con cuerpos; por tanto, represéntase la substancia pensante como el principio de la vida en la materia, es decir, como alma (anima) y como el fundamento de la animalidad, ésta está limitada por la espiritualidad: inmortalidad.

A esto empero se refieren cuatro paralogismos de una doctrina transcendental del alma, que es falsamente tenida por una ciencia de la razón pura acerca de la naturaleza de nuestro ser pensante. Como fundamento de esa ciencia no podemos empero poner nada más que la representación «YO», representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto, sino una mera conciencia, que

acompaña a todos los conceptos. Por ese YO, o ÉL, o ELLO (la cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto transcendental de los pensamientos = x, el cual sólo es conocido por los pensamientos que son sus predicados y del cual separadamente nunca podemos tener el más mínimo concepto; damos sin cesar vueltas alrededor suyo, puesto que para juzgar algo acerca de él tenemos siempre que usar ya de su representación; ésta es una incomodidad, que es inseparable de él, porque la conciencia en sí no es tanto una representación distintiva de un objeto particular, como una forma de la representación en general, en cuanto ésta debe llamarse conocimiento; pues de ella sólo puedo decir que por ella pienso algo.

Pero debe parecer extraño, al comienzo, que la condición bajo la cual yo pienso en general y que es por lo tanto sólo una constitución de mi sujeto, haya de ser valedera al mismo tiempo para todo lo que piensa y que podamos preciarnos de fundar sobre una proposición, que parece empírica, un juicio apodíctico y universal, a saber: que todo lo que piensa está constituido como lo manifiesta en mí la expresión de la conciencia de mí mismo. La causa de esto está en que debemos necesariamente atribuir a las cosas a priori todas las propiedades que constituyen las condiciones bajo las cuales las pensamos. Ahora bien, de un ser pensante no puedo tener la menor representación por medio de la experiencia externa y sí sólo por medio de la conciencia de mí mismo. Así pues, semejantes objetos no son más que el traslado de esa mi conciencia a otras cosas, las cuales sólo así son representadas como seres pensantes. La proposición: «yo pienso» es tomada empero aquí solo problemáticamente; no en cuanto pueda contener una percepción de una existencia (el cogito, ergo sum, de Descartes) sino según su mera posibilidad, para ver qué propiedades pueden fluir de esa tan simple proposición en el sujeto de la misma (existan o no).

Si, como fundamento de nuestro puro conocimiento racional del ser pensante en general, hubiera algo más que el cogito; si nos ayudáramos también con observaciones sobre el juego de nuestros pensamientos y las leyes de la naturaleza que de aquí se derivan, originaríase una psicología empírica, que sería una especie de fisiología del sentido interno y podría quizá servir a explicar los fenómenos de este sentido, pero nunca a descubrir propiedades que no pertenecen a la experiencia posible (como las de lo simple) ni a enseñar apodícticamente acerca del ser pensante en general algo que se refiera a su naturaleza; no sería pues una psicología racional.

Ahora bien, como la proposición «yo pienso» (tomada problemáticamente) contiene la forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías como vehículo de ellas, es claro que las conclusiones sacadas de esa proposición no pueden contener más que un uso meramente transcendental del entendimiento, que excluye toda mezcla de experiencia y de cuyo progreso, según lo dicho más arriba, no podemos hacernos de antemano ningún concepto provechoso. Vamos pues a seguirlo por todos los predicamentos de la doctrina pura del alma, con ojo crítico; pero, con objeto de abreviar, proseguiremos su examen en una conexión ininterrumpida.

Ante todo, la siguiente observación general puede aguzar nuestra atención sobre esa especie de conclusión. No porque meramente pienso, conozco un objeto; para conocer un objeto necesito determinar una intuición dada, en relación con la unidad de la conciencia,

en la que consiste todo pensamiento. Así pues, no me conozco a mí mismo por tener conciencia de mí mismo como pensante; me conozco cuando tengo conciencia de la intuición de mí mismo como determinada con respecto a la función del pensar. Los modos de la conciencia de uno mismo, en el pensar en sí, no son, por tanto, conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones lógicas, que no dan a conocer ningún objeto al pensamiento y, por ende, tampoco me dan a conocer a mí mismo como objeto. No la conciencia del yo determinante, sino la del yo determinable, es decir, de mi intuición interior (en cuanto lo múltiple de ella puede ser enlazado conforme a la condición general de la unidad de la apercepción en el pensar), es el objeto.

1º. En todos los juicios soy siempre el sujeto determinante de aquella relación que constituye el juicio. Pero la proposición siguiente: debe ser válido que yo, el que piensa, pueda ser considerado en el pensamiento siempre como sujeto y como algo que no se adhiere meramente al pensamiento, según hace el predicado, es una proposición apodíctica y aun idéntica. Pero no significa que yo, como objeto, sea un ser subsistente por mí mismo, es decir, substancia. Esto último va muy lejos y exige, por tanto, datos que no se hallan en el pensamiento, y acaso más (por cuanto sólo considero lo pensante como tal) de lo que hallaré nunca (en el ser pensante sólo como pensante).

2º. Que el yo de la apercepción, por consiguiente, es en todo pensamiento un singular, que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos y, por tanto, señala un sujeto, lógico simple, es cosa implícita en el concepto del pensar y, por consiguiente, es una proposición analítica. Pero esto no significa que el yo pensante sea una substancia simple, lo cual sería una proposición sintética. El concepto de la substancia se refiere siempre a intuiciones que, en mí, no pueden ser más que sensibles y, por lo tanto, están totalmente fuera del campo del entendimiento y de su pensar; de éste, empero, propiamente se habla aquí tan sólo cuando se dice que el yo en el pensar es simple. Fuera maravilloso que lo que tanta precaución exige para distinguir, en lo expuesto por la intuición, lo que sea substancia y aún más si ésta puede ser simple (como en las partes de la materia), se dé aquí directamente, en la más pobre representación de todas, como, por decirlo así, por una revelación.

3º. La proposición que afirma la identidad de mí mismo, a pesar de toda multiplicidad, de que tengo conciencia, está precisamente también contenida en los conceptos mismos y, por lo tanto, es analítica. Pero esa identidad del sujeto, del que puedo tener conciencia en todas sus representaciones, no se refiere a la intuición del sujeto, por la cual es éste dado como objeto; no puede, por tanto, significar tampoco la identidad de su persona, entendiendo por ésta la conciencia de la identidad de su propia substancia, como ser pensante, en todo cambio de los estados, porque, para demostrarla, no bastaría el mero análisis de la proposición «yo pienso», sino que harían falta diferentes juicios sintéticos, fundados en la intuición dada.

4º. «Yo distingo mi propia existencia, como ser pensante, de las otras cosas fuera de mí (entre las cuales se halla mi cuerpo)». Ésta es también una proposición analítica; pues otras cosas son cosas que yo pienso como distintas de mí. Pero no sé por esto en modo alguno si esta conciencia de mí mismo es posible sin cosas fuera de mí por las cuales me son dadas representaciones y si yo puedo por tanto existir meramente como ser pensante (sin ser hombre).

Así pues, el análisis de la conciencia de mí mismo, en el pensamiento en general, no nos permite adelantar nada en el conocimiento de mí mismo como objeto. La exposición lógica del pensamiento en general es tomada falsamente por una determinación metafísica del objeto.

Un gran obstáculo, el único inclusive que vendría a estorbar toda nuestra crítica, sería que hubiera posibilidad de demostrar a priori que todos los seres pensantes son en sí substancias simples y, como tales (y ésta es una consecuencia de la misma demostración) llevan consigo indefectiblemente personalidad y tienen conciencia de su existencia separada de toda materia. Pues con ello habríamos dado un paso fuera del mundo de los sentidos, habríamos entrado en el campo de los noúmenos y, entonces, nadie nos disputaría la facultad de extendernos en ese campo, construir en él y tomar posesiones, según la buena estrella favoreciese a cada uno. Efectivamente, la proposición: «todo ser pensante, como tal, es substancia simple», es una proposición sintética a priori, primero, porque se extiende más que el concepto sobre que se funda y añade el modo de existencia al pensamiento en general; y segundo, porque agrega a ese concepto un predicado (la simplicidad) que no puede ser dado en ninguna experiencia. Pero entonces las proposiciones sintéticas a priori no son solamente, como hemos sostenido, posibles y admisibles respecto a objetos de experiencia posible, como principios de la posibilidad de esta experiencia misma, sino que pueden referirse a las cosas en general y en sí mismas. Esta consecuencia, empero, pondría fin a toda esta crítica y permitiría atenerse a lo antiguo. Mas el peligro no es aquí tan grande, si atendemos detenidamente a la cosa.

En el proceder de la psicología racional hay un paralogismo, que puede exponerse en el siguiente raciocinio:

Lo que no puede ser pensado más que como sujeto, no existe tampoco más que como sujeto y es, por tanto, substancia.

Es así que un ser pensante, considerado sólo como tal, no puede ser pensado más que como sujeto.

Luego no existe más que como tal sujeto, es decir, como substancia.

En la mayor se habla de un ser que puede ser pensado en general, en toda relación y, consiguientemente, también tal como en la intuición puede ser dado. En la menor, empero, se habla de ese mismo ser, en cuanto se considera a sí mismo como sujeto, sólo en relación al pensamiento y a la unidad de la conciencia, pero no al mismo tiempo en relación a la intuición, por la cual es dado como objeto al pensamiento. Por lo tanto, la conclusión es deducida per sophisma figurae dictionis, es decir, mediante un falso raciocinio.

Que esta reducción del famoso argumento a un paralogismo es del todo exacta, se ve claramente, si recuerda la observación general a la representación sistemática de los principios y la parte que trata de los noúmenos, en donde fue demostrado que el concepto de una cosa, que puede existir por sí misma como sujeto, pero no como mero predicado, no lleva consigo ninguna realidad objetiva, es decir, que no se puede saber si puede

corresponderle algún objeto, ya que no se conoce la posibilidad de semejante modo de existir, y por consiguiente, que no proporciona absolutamente ningún conocimiento. Para que su concepto, bajo el nombre de substancia, señale un objeto que puede ser dado y llegue a un conocimiento, tiene que ponerse a su base una intuición permanente, como condición imprescindible de la realidad objetiva de un concepto, o sea aquello por lo cual tan sólo es el objeto dado. Mas en la intuición interna no tenemos nada permanente, pues el yo es sólo la conciencia de mi pensar. Así pues, si permanecemos en el solo pensar, falta la necesaria condición para que nos apliquemos a nosotros mismos, como seres pensantes, el concepto de substancia, o sea el de un sujeto, existente por sí mismo; y la simplicidad de la substancia, unida con él, desaparece también con la realidad objetiva de ese concepto y se convierte en mera unidad lógica cualitativa de la conciencia de sí mismo, en el pensar en general, sea el sujeto compuesto o no.

Refutación de la prueba de la permanencia del alma, dada por Mendelssohn

Este agudo filósofo advirtió pronto que los argumentos que suelen darse para demostrar que el alma (supuesto que sea un ser simple) no puede cesar de existir por descomposición, no son suficientes para el propósito de asegurarle la necesaria duración, puesto que podría admitirse que la existencia del alma cesa por extinción. En su Fedon trata de librar al alma de esa extinción, que sería un verdadero aniquilamiento, confiando en demostrar que un ser simple no puede cesar de ser, pues como no puede ser disminuido y por lo tanto perder poco a poco algo de su existencia, convirtiéndose paulatinamente en nada (ya que no tiene partes, ni por ende pluralidad) resulta que, entre un momento en que existe y el otro momento en que ya no existe, no habría tiempo alguno, lo cual es imposible. -Pero no pensó que, aun admitiendo esa naturaleza simple del alma, por la cual ésta no contiene multiplicidad de partes unas fuera de otras ni, por tanto magnitud extensiva, sin embargo no se le puede negar, como a ninguna cosa existente, magnitud intensiva, es decir, un grado de realidad respecto de todas sus facultades y aun en general de todo aquello que constituye la existencia. Este grado de realidad puede disminuir, pasando por infinitos grados más pequeños y así la supuesta substancia (la cosa, cuya permanencia por lo demás no está asegurada) puede convertirse en nada, no ciertamente por descomposición, pero sí por paulatino abandono (remissio) de sus fuerzas (y por lo tanto por languidez, si me es permitido usar esta expresión). Pues la conciencia misma, tiene siempre un grado, que siempre puede disminuir y, por consiguiente también la facultad de tener conciencia de sí mismo y así todas las demás facultades-. Así pues, la permanencia del alma, como mero objeto del sentido interior, sigue sin ser demostrada y es indemostrable, aun cuando su permanencia en la vida, en donde el ser pensante (como hombre) es para sí mismo al mismo tiempo un objeto de los sentidos exteriores, resulta clara por sí; pero con esto no se satisface el psicólogo racional, que acomete la empresa de demostrar por meros conceptos la absoluta permanencia del alma, incluso después de la vida.

Si ahora tomamos nuestras proposiciones anteriores en conexión sintética -y así, como valederas para todos los seres pensantes, deben ser tomadas en el sistema de la psicología racional-; si partiendo de la categoría de relación, con la proposición: «todos los seres pensantes son, como tales, substancias», recorremos hacia atrás la serie de las categorías, hasta cerrar el círculo, tropezamos por último con la existencia de las substancias, de cuya existencia no sólo tienen aquellas proposiciones conciencia en este sistema, independientemente de cosas exteriores, sino que (con respecto a la permanencia que pertenece necesariamente al carácter de la substancia) pueden determinarla por sí mismas. De aquí se sigue, empero, que el idealismo es inevitable en ese mismo sistema racionalista, por lo menos el problemático; y si la existencia de cosas exteriores no es exigible para la determinación de la de uno mismo en el tiempo, aquella existencia es admitida inútilmente, sin poderse dar nunca prueba de ella.

Si seguimos en cambio el proceder analítico, en donde el «yo pienso», como proposición que encierra ya en sí una existencia, está como dado y por tanto la modalidad sirve de base, y lo analizamos para conocer su contenido, para conocer si y cómo solamente por eso ese yo determina su existencia en el tiempo o en el espacio, entonces las proposiciones de la doctrina racional del alma comenzarían no por el concepto de un ser pensante en general, sino por una realidad; y, del modo como esta realidad es pensada, después de separado cuanto en ella es empírico, se deduciría lo que conviene a un ser pensante en general. Así lo muestra la tabla siguiente:

1º.
Yo pienso.

2º.

Como sujeto.

3º.

Como sujeto simple.

4º.

Como sujeto idéntico,

en todo estado de mi pensamiento.

Mas aquí, en la segunda proposición, no se determina si yo puedo existir y ser pensado como sujeto y no también como predicado de otro; de donde resulta que el concepto de un

sujeto es tomado aquí solo lógicamente y queda sin determinar si debe entenderse por ello substancia o no. Pero en la tercera proposición, la unidad absoluta de la apercepción, el yo simple en la representación, al cual se refiere todo enlace o toda separación que constituye el pensar, adquiere importancia por sí, aun cuando nada he decidido aún acerca de la constitución del sujeto o su subsistencia. La apercepción es algo real y su simplicidad reside ya en su posibilidad. Ahora bien, en el espacio no hay nada real que sea simple; pues los puntos (que constituyen lo único simple en el espacio) son sólo límites, pero no algo que sirva para constituir, como parte, el espacio. Así se sigue de aquí la imposibilidad de una definición de mi constitución (como mero sujeto pensante) sacada de los fundamentos del materialismo. Pero como mi existencia, en la primera proposición, es considerada como dada, puesto que no dice: «todo ser pensante existe» (lo cual significaría necesidad absoluta y por tanto diría demasiado), sino sólo: «existo pensando», resulta que es empírica y contiene la determinabilidad de mi existencia con respecto a mis representaciones en el tiempo. Pero como a su vez para esto necesito algo permanente, lo cual, en cuanto me pienso a mí mismo, no me es dado en la intuición interna, resulta que el modo como yo existo, si como substancia o como accidente, no puede ser determinado mediante esa simple conciencia de mí mismo. Así pues, si el materialismo no conviene como modo de explicación de mi existencia, el espiritualismo es de la misma manera insuficiente y la conclusión es que de ninguna manera, sea cual fuere, podemos conocer cosa alguna de la constitución de nuestra alma, que se refiera a la posibilidad de su existencia en general separada.

Y ¿cómo iba a ser posible pasar por encima de la experiencia, mediante la unidad de la conciencia, que nosotros no conocemos más que porque la necesitamos imprescindiblemente para la posibilidad de la experiencia? ¿Cómo iba a ser posible extender nuestro conocimiento a la naturaleza de todos los seres pensantes en general, por medio de la proposición empírica: «yo pienso», proposición indeterminada con respecto a toda especie de intuición?

No hay, pues, psicología racional como doctrina, que nos proporcione un aumento del conocimiento de nosotros mismos. Solo existe como disciplina, que pone a la razón especulativa en este campo límites infranqueables; por una parte, para no echarse en brazos del materialismo sin alma, y, por otra parte, para no perderse fantaseando en el espiritualismo, sin fundamento para nosotros en la vida. Más bien nos recuerda que debemos considerar esa negativa de nuestra razón a dar respuesta satisfactoria a las curiosas preguntas acerca de lo que sucede allende esta vida, como una advertencia de la misma, para que, apartándonos de la estéril especulación transcendente acerca de nuestro propio conocimiento, nos apliquemos al uso práctico lleno de riquezas; éste, aun cuando siempre está dirigido a objetos de la experiencia, toma sin embargo sus principios de algo más alto y determina la conducta como si nuestro destino sobrepujase infinitamente la experiencia y por lo tanto la vida.

Por todo esto se ve que la psicología racional debe su origen a un simple malentendido. La unidad de la conciencia, que está a la base de las categorías, es tomada aquí, por la intuición del sujeto, como objeto, y la categoría de la substancia le es aplicada. Es empero sólo la unidad en el pensar; por ella sola ningún objeto es dado y la categoría de la substancia no puede por tanto serle aplicada, porque esta siempre supone la intuición dada;

ese sujeto por ende no puede ser conocido. El sujeto de las categorías no puede, por el hecho de pensarlas, recibir de sí mismo, como objeto de las categorías, un concepto; pues para pensar éste, tendría que poner como base la conciencia pura de sí mismo, que es precisamente lo que ha debido ser definido. Asimismo el sujeto, en el cual tiene su fundamento originariamente la representación del tiempo, no puede por ella determinar su propia existencia en el tiempo y, si esto último no puede ser, tampoco puede tener lugar lo primero, como determinación de sí mismo (en cuanto ser pensante en general) mediante categorías.

Así desaparece un conocimiento buscado allende los límites de la experiencia posible y, sin embargo, perteneciente a lo que más interesa a la humanidad. Es una esperanza fallida, si queremos deberla a la filosofía especulativa. En esto, sin embargo, la severidad de la crítica, al mostrar la imposibilidad de decir nada dogmáticamente acerca de un objeto de la experiencia, más allá de los límites de la experiencia, hace a la razón en ese su interés, un servicio no pequeño, poniéndola también a cubierto de todas las posibles afirmaciones de lo contrario. Esto no puede hacerse más que o bien demostrando apodícticamente una proposición, o bien, si esto no se hace con éxito, buscando las fuentes de tal incapacidad, las cuales, si se hallan en las necesarias limitaciones de nuestra razón, deben someter a todo enemigo a esas mismas leyes, que se oponen a todas las pretensiones de afirmación dogmática.

Sin embargo, no se ha perdido lo más mínimo para el derecho y aun la necesidad de admitir una vida futura, según principios del uso práctico de la razón, enlazado en esto con el especulativo; porque la mera prueba especulativa no ha podido ciertamente tener nunca en la razón común humana influjo alguno. Está hecha de tales sutilezas que la escuela misma no ha podido conservarla tanto tiempo, si no es haciéndole, como a los trompos, dar vueltas alrededor de sí misma; a los ojos de la escuela misma no proporciona esa prueba ningún fundamento permanente, sobre el cual pueda construirse algo. Las pruebas, que para el mundo son utilizables, conservan aquí todas su valor, sin disminución alguna; más bien diríamos que, al rechazar esas pretensiones dogmáticas, ganan en claridad y convicción sincera, ya que sitúan la razón en su peculiar dominio, que es la ordenación de los fines, la cual sin embargo, es al mismo tiempo ordenación de la naturaleza; la razón entonces, al mismo tiempo como facultad práctica en sí misma, sin estar limitada por las condiciones de la ordenación de la naturaleza, se ve autorizada a extender la ordenación de los fines y, con ella, nuestra propia existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida. A juzgar por la analogía con la naturaleza de los seres vivos en este mundo -para los cuales la razón necesariamente tiene que admitir, como principio, que no hay ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, nada en suma prescindible o desproporcionado a su uso y por tanto desprovisto de fin, sino que todo es exactamente conforme a su destino en la vida- debería el hombre, que es el único que puede tener en si el fin último de todo eso, ser la única criatura exceptuada de dicha finalidad. Pues sus facultades naturales, no sólo los talentos e impulsos para hacer uso de ellas, sino principalmente la ley moral en él, superan tanto a todo provecho y utilidad posibles en esta vida, que esa ley le enseña a estimar sobre todas las cosas la mera conciencia de tener el ánimo rectamente templado, aunque falte toda ventaja y por encima incluso de la sombra fugaz de la vana gloria. Siéntese el hombre interiormente llamado a hacerse digno, por su conducta en este mundo y renunciando a muchos provechos, de ser ciudadano de otro mundo mejor, que lleva en su idea. Este

argumento poderoso, nunca refutable, acompañado por un conocimiento siempre creciente de la finalidad, en todo cuanto vemos en torno, y por una visión de la inmensidad de la creación, como también por la conciencia de cierta ilimitación en la posible extensión de nuestros conocimientos, y junto a un impulso adecuado a ésta, queda siempre en pie, aún cuando debamos renunciar a conocer la necesaria perduración de nuestra existencia mediante un simple conocimiento teórico.

Conclusión de la solución del paralogismo psicológico

La ilusión dialéctica en la psicología racional descansa en la confusión de una idea de la razón (de una inteligencia pura) con el concepto, en todos aspectos indeterminado, de un ser pensante en general. Me pienso a mí mismo para una experiencia posible, haciendo abstracción de toda experiencia real; y saco en conclusión que puedo tener conciencia de mi propia existencia, aun fuera de la experiencia y de las condiciones empíricas de la misma. Por consiguiente, confundo la posible abstracción de mi existencia, empíricamente determinada, con la supuesta conciencia de una posible existencia separada de mi sujeto pensante, y creo conocer lo substancial en mí como sujeto transcendental, cuando sólo tengo en el pensamiento la mera unidad de la conciencia que está a la base de toda determinación como mera forma del conocimiento.

El problema de explicar la comunidad del alma con el cuerpo no pertenece propiamente a la psicología de que se trata aquí, porque se propone demostrar la personalidad del alma, aun fuera de esa comunidad (después, de la muerte), y es, por tanto, en su sentido propio transcendente, si bien se ocupa de un objeto de la experiencia, pero sólo en cuanto cesa de ser objeto de la experiencia. Sin embargo, puede darse a esto una respuesta suficiente, según nuestro concepto doctrinal. La dificultad, que ha ocasionado ese problema, consiste, como es sabido, en la presupuesta heterogeneidad del objeto del sentido interno (el alma) con los objetos de los sentidos externos, teniendo aquél el tiempo por condición formal de su intuición y éstos, el tiempo y el espacio. Pero si se piensa que las dos especies de objetos no se distinguen en esto interiormente, sino sólo por cuanto la una aparece (es fenómeno) a la otra exteriormente y, por lo tanto, que lo que hay a la base del fenómeno de la materia, como su cosa en sí, puede acaso no ser tan heterogéneo, desaparece dicha dificultad y sólo resta la siguiente: cómo sea posible en general una comunidad de substancias. Pero resolverla es cosa que cae fuera del campo de la psicología y, sin duda alguna, fuera también del campo de todo conocimiento humano, como puede fácilmente juzgarlo el lector por lo que se ha dicho en la Analítica, acerca de las potencias y las facultades fundamentales.

Observación general referente al tránsito de la psicología racional a la cosmología

La proposición: «yo pienso», o «yo existo pensando», es una proposición empírica. Mas a la base de una proposición semejante, hay una intuición empírica y, por consiguiente, también el objeto pensado como fenómeno; y así parece como si, según nuestra teoría, el alma se tornase por completo fenómeno, incluso en el pensamiento; y de esta suerte, nuestra conciencia misma, como mera apariencia, no debería en realidad referirse a nada.

El pensamiento, tomado por sí mismo, es simplemente la función lógica; por lo tanto es la simple espontaneidad del enlace de lo múltiple en una intuición meramente posible, y no presenta el sujeto de la conciencia como fenómeno, porque no toma en consideración alguna la especie de la intuición, ni si ésta es sensible o intelectual. Por tanto, yo no me represento en él ni como soy, ni como me aparezco a mí mismo, sino que me pienso como pienso cualquier objeto en general de cuya especie de intuición hago abstracción. Cuando aquí me represento a mí mismo como sujeto de los pensamientos o como fundamento del pensar, estas especies de representaciones no significan las categorías de la substancia o de la causa; pues éstas son las funciones del pensar (juzgar) aplicadas ya a nuestras intuiciones sensibles, las cuales serían sin duda exigidas si yo quisiera conocerme. Ahora bien, si yo quiero tan sólo tener conciencia de mí mismo, como pensante, y dejo a un lado el cómo sea dado mi propio yo en la intuición, entonces podría ese yo ser para mí, que pienso (mas no en cuanto pienso) mero fenómeno; en la conciencia de mí mismo en el pensar soy el ser mismo, por el cual, sin embargo, nada me es dado para el pensar.

Pero la proposición «yo pienso», por cuanto significa «yo existo pensando», no es una mera función lógica, sino que determina el sujeto (el cual entonces es al mismo tiempo objeto) con respecto a la existencia y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición proporciona siempre el objeto, no como cosa en sí misma, sino meramente como fenómeno. En ella, pues, no hay ya sólo espontaneidad del pensar sino también receptividad de la intuición, es decir, el pensamiento de mí mismo aplicado a la intuición empírica precisamente de ese mismo sujeto. En esta intuición debería entonces el yo pensante buscar las condiciones del uso de sus funciones lógicas para las categorías de substancia, causa, etc., no sólo para señalarse como objeto en sí mismo mediante el yo, sino para determinar la especie de su existencia, es decir, para conocerse como noúmeno; cosa empero imposible, puesto que la intuición empírica interna es sensible y no proporciona más que datos del fenómeno -que nada dan al objeto de la conciencia pura para el conocimiento de su existencia separada- y sólo para la experiencia puede servir.

Pero supongamos que se encuentre más adelante, no en la experiencia, pero sí en ciertas leyes (no solo reglas lógicas) del uso puro de la razón -leyes establecidas a priori y referentes a nuestra existencia- ocasión de suponernos enteramente a priori legisladores de nuestra propia existencia y determinantes de esa misma existencia. Descubriríamos entonces así una espontaneidad, por la cual nuestra realidad sería determinable, sin necesitar para ello las condiciones de la intuición empírica; y aquí tendríamos la convicción de que en la conciencia de nuestra existencia hay contenido a priori algo que puede servir

para que nuestra existencia, que sólo es determinable de modo sensible, se determine con respecto a cierta facultad interior, referida a un mundo inteligible (desde luego sólo pensado).

Pero esto no dejaría lo más mínimo de detener todos los intentos en la psicología racional. Pues por medio de esa maravillosa facultad, que la conciencia de la ley moral me manifiesta, tendría ciertamente un principio puramente intelectual de la determinación de mi existencia. Pero, ¿por medio de qué predicados? Por ningunos otros que los que tienen que serme dados en la intuición sensible; y así habría caído de nuevo en la psicología racional, a saber, en la necesidad de intuiciones sensibles para proporcionar significación a mis conceptos del entendimiento: substancia, causa, etc., por donde solamente puedo tener conocimiento de mí mismo; esas intuiciones empero no pueden servirme nunca más allá del campo de la experiencia. Sin embargo estos conceptos, con respecto al uso práctico -el cual siempre está dirigido a objetos de la experiencia- tendría yo derecho a aplicarlos conformemente a la significación analógica en el uso teórico, a la libertad y al sujeto de ésta; entendiendo por esto solamente las funciones lógicas de sujeto y predicado, de fundamento y consecuencia, conforme a las cuales son las acciones y los efectos de tal suerte determinados, según esas leyes, que pueden siempre ser explicados con las leyes naturales, conforme a las categorías de la substancia y de la causa, aunque se originan en muy otro principio. Esta observación se ha hecho para prevenir la mala inteligencia a que está expuesta fácilmente la teoría de la intuición del yo como fenómeno. En lo que sigue habrá ocasión de hacer uso de ello.

Capítulo segundo

La antinomia de la razón pura

En la introducción a esta parte de nuestra obra hemos mostrado que toda ilusión transcendental de la razón pura descansa en raciocinios dialécticos, cuyo esquema nos proporciona la lógica, en los tres modos formales del raciocinio en general, así como las categorías encuentran su esquema lógico en las cuatro funciones de todos los juicios. La primera especie de esos raciocinios sofísticos referíase a la unidad incondicionada de las condiciones subjetivas de todas las representaciones en general (el sujeto o alma), en correspondencia con los raciocinios categóricos, cuya mayor, como principio, expresa la relación de un predicado con un sujeto. La segunda especie del argumento dialéctico tendrá pues, como contenido, por analogía con los raciocinios hipotéticos, la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en el fenómeno; así como la tercera especie, que vendrá en el capítulo siguiente, tendrá por tema la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general.

Pero es digno de notarse que el paralogismo transcendental, con respecto a la idea del sujeto de nuestro pensar, no produce ilusión más que por un lado; y no se ha podido encontrar para la afirmación de lo opuesto la mas mínima apariencia, por conceptos de razón. La ventaja está por completo de parte del pneumatismo, aún cuando éste no puede negar el defecto hereditario de convertirse en humo, a pesar de la ilusión favorable, cuando se sujeta a la prueba del fuego de la crítica.

Muy de otro modo sucede cuando aplicamos la razón a la síntesis objetiva de los fenómenos. Aquí piensa la razón hacer valer su principio de la unidad incondicionada, con mucha apariencia, sin duda; pero pronto se enreda en tales contradicciones, que se ve obligada a renunciar a su exigencia, en sentido cosmológico.

Muéstrase aquí en efecto un nuevo fenómeno de la razón humana, una antítesis natural, que nadie necesita sutilizar y llenar de trampas, ya que la razón cae en ella por sí misma y sin remedio. Cierto es que de este modo evita la razón el sopor de una convicción ficticia, producto de una ilusión unilateral; pero al mismo tiempo cae en la tentación o de abandonarse a un desesperado escepticismo o de adoptar un dogmatismo tenaz y sostener con testarudez ciertas afirmaciones, sin dar oídos ni hacer justicia a los fundamentos de la aserción opuesta. Ambas cosas son la muerte de una sana filosofía, aunque la primera en todo caso podría llamarse la eutanasia de la razón pura.

Antes de exponer la escena de discordia y discusión, que esta oposición de leyes (antinomia) de la razón pura ocasiona, vamos a dar ciertas explicaciones, que pueden aclarar y justificar el método de que usamos al tratar nuestro objeto. Llamo las ideas transcendentales, por cuanto se refieren a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, conceptos cósmicos; en parte, a causa precisamente de esa totalidad incondicionada, en que descansa también el concepto del universo, el cual es sólo una idea; y en parte, porque se refieren solamente a la síntesis de los fenómenos, síntesis por tanto empírica, mientras que la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles en general, ocasionará un ideal de la razón pura, totalmente distinto del concepto cósmico, aún cuando en relación con él. Por eso, así como los paralogismos de la razón pura establecieron el fundamento de una psicología dialéctica, así la antinomia de la razón pura pondrá ante los ojos los principios transcendentales de una supuesta cosmología pura (racional), no para hallarla valedera y apropiársela, sino -como ya lo demuestra el nombre de oposición de la razón- para exponerla en su ilusión deslumbradora, pero falsa, como una idea que no puede unirse a ningunos fenómenos.

Antinomia de la razón pura

Primera sección

Sistema de las ideas cosmológicas

Para poder enumerar esas ideas, según un principio, con precisión sistemática, hemos de advertir primero: que sólo en el entendimiento pueden originarse conceptos puros y transcendentales y que la razón propiamente no produce ningún concepto, sino que, en todo caso, libra al concepto intelectual (del entendimiento) de las inevitables limitaciones de una experiencia posible y trata de extenderlo por encima de los límites de lo empírico, aún cuando en conexión con éste. Ello sucede porque la razón, para un condicionado dado, exige por el lado de las condiciones (a que el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética) totalidad absoluta y hace por lo tanto de la categoría una idea transcendental para dar integridad absoluta a la síntesis empírica, por medio de la continuación de la misma hasta lo incondicionado (que nunca se encuentra en la experiencia, sino sólo en la idea). Esto lo exige la razón según el principio: si lo condicionado es dado, también es dada la suma completa de las condiciones y, por lo tanto, lo absolutamente incondicionado, por lo cual tan sólo es aquello posible. Así pues, primeramente las ideas transcendentales no serán propiamente nada más que categorías extendidas hasta lo incondicionado y podrán ponerse en una tabla, según los títulos de éstas. Segundo: todas las categorías no serán buenas para ello, sino sólo aquellas en donde la síntesis constituya una serie, que habrá de ser una serie de las condiciones subordinadas (no coordinadas) para un condicionado. La totalidad absoluta es exigida por la razón sólo en cuanto se refiere a la serie ascendente de las condiciones para un condicionado dado; no pues cuando se trata de la línea descendente de las consecuencias ni tampoco del agregado de condiciones coordinadas a esas consecuencias. Pues las condiciones están ya presupuestas, con respecto al condicionado dado, y hay que considerarlas como dadas con éste, mientras que, como las consecuencias no hacen posibles sus condiciones, sino que más bien las suponen, el progreso hacia las consecuencias (o el descenso de la condición dada a lo condicionado) no tiene que preocuparse de si la serie cesa o no y, en general, la cuestión de su totalidad no es ningún supuesto de la razón.

Así piénsase necesariamente como dado un tiempo transcurrido enteramente hasta el momento presente (aunque no es determinable por nosotros). Pero en lo que toca al futuro, como éste no es condición para llegar al presente, resulta que para comprender el presente es del todo indiferente el modo de comportarnos respecto del tiempo futuro, ya le hagamos cesar en algún momento o correr hasta lo infinito. Sea la serie m, n, o, en donde n es dado como condicionado por m, pero al mismo tiempo como condición de o; la serie asciende del condicionado n a m (1, k, j, etc...) y desciende de la condición n al condicionado o (p, q, r, etc.) pues tengo que presuponer la primera serie para considerar n como dado y, según la razón (la totalidad de las condiciones) n es posible sólo mediante esa serie; pero su posibilidad no descansa en la serie siguiente o, p, q, r, la cual, por tanto, no puede considerarse como dada, sino solo como dable (dabilis).

A la síntesis de una serie por el lado de las condiciones, o sea desde la condición que es la más próxima al fenómeno dado hasta la más lejana, la llamaremos regresiva; a la síntesis por el lado de lo condicionado, desde la consecuencia más próxima a la más lejana, la llamaremos progresiva. La primera va in antecedentia; la segunda, in consequentia. Las

ideas cosmológicas, pues, se ocupan de la totalidad de la síntesis regresiva y van in antecedentia, pero no in consequentia. Si esto último ocurre, es un problema caprichoso y no necesario de la razón pura, porque para la completa comprensibilidad de lo dado en el fenómeno, necesitamos, sí, los fundamentos, pero no las consecuencias.

Para disponer ahora la tabla de las ideas según la tabla de las categorías tomemos:

Primero: los dos quanta originarios de toda intuición nuestra, el tiempo y el espacio. El tiempo es en sí mismo una serie (y la condición formal de todas las series) y por eso en él, con respecto a un presente dado, hay que distinguir a priori los antecedentia, como condiciones (el pasado) de los consequentibus (el futuro). Por consiguiente, la idea transcendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un condicionado dado se refiere sólo al tiempo pasado todo. Según la idea de la razón, todo el tiempo transcurrido es pensado necesariamente como dado, como condición del momento dado. Pero por lo que toca al espacio, no hay en él distinción alguna entre progreso y regreso, porque constituye un agregado, pero no una serie, puesto que sus partes existen todas al mismo tiempo. El presente momento pude yo considerarlo, con respecto al tiempo pasado, sólo como condicionado, pero nunca como condición de ese tiempo pasado; porque ese momento sólo se origina mediante el tiempo transcurrido (o más bien por medio del transcurrir del tiempo antecedente). Pero como las partes del espacio no están subordinadas unas a otras, sino coordinadas, resulta que una parte no es la condición de la posibilidad de la otra y el espacio no constituye como el tiempo en sí mismo una serie. Pero la síntesis de las múltiples partes del espacio, por medio de la cual aprehendemos esto, es, sin embargo, sucesiva y ocurre por lo tanto en el tiempo y contiene una serie. Y como en esa serie de los espacios agregados (v. g. de los pies en una vara) a partir de uno dado, los otros espacios pensados además son siempre la condición del límite de los anteriores, resulta que medir un espacio debe considerarse también como una síntesis de una serie de condiciones para un condicionado dado; sólo que el lado de las condiciones no se distingue en sí mismo del lado hacia el cual está lo condicionado y por consiguiente el regressus y el progressus en el espacio parecen ser idénticos. Mas porque una parte del espacio no es dada por la otra, sino sólo limitada por ella, tenemos que considerar todo espacio limitado como también condicionado, por cuanto supone otro espacio como la condición de sus límites, y así sucesivamente. Con respecto a la limitación es, pues, la marcha en el espacio también un regreso y la idea transcendental de la absoluta totalidad de la síntesis, en la serie de las condiciones, se refiere también al espacio. Puedo pues preguntar por la absoluta totalidad del fenómeno en el espacio, como en el tiempo transcurrido. ¿Hay empero una respuesta posible a estas preguntas? Esto es lo que determinaremos luego.

Segundo: la realidad en el espacio, es decir, la materia, es un condicionado, cuyas condiciones internas son sus partes y cuyas condiciones remotas son las partes de las partes; hay aquí pues una síntesis regresiva, cuya absoluta totalidad exige la razón y que no puede alcanzarse más que por una división completa por la cual la realidad de la materia desaparezca en la nada o en algo que ya empero no sería materia, a saber: en lo simple. Hay aquí por consiguiente una serie de condiciones y una marcha hacia lo incondicionado.

Tercero: por lo que toca a las categorías de la relación real entre los fenómenos, la categoría de la substancia con sus accidentes no es acomodada para idea transcendental; es

decir, que la razón no tiene fundamento, con respecto a ella, para ir regresivamente a las condiciones. Pues los accidentes (en cuanto son inherentes a una substancia única) están coordinados unos a otros y no constituyen una serie. Y por lo que toca a la substancia, no están propiamente subordinados a ella, sino que son el modo de existir la substancia misma. Lo que aún podría parecer aquí una idea de la razón transcendental, sería el concepto de lo substancial. Pero como éste no significa otra cosa que el concepto del objeto en general -el cual subsiste, por cuanto en él se piensa sólo el sujeto transcendental, sin los predicados- y aquí empero se trata sólo de lo incondicionado en la serie de los fenómenos, es claro que lo substancial no puede constituir un miembro de esta serie. Lo mismo puede decirse de las substancias en comunidad, que son meros agregados y no tienen ningún exponente de una serie, ya que no están subordinados unos a otros como condiciones de su posibilidad, cosa que pudo decirse de los espacios, cuyo límite no está nunca determinado en sí sino siempre por medio de otro espacio. Resta, pues, sólo la categoría de causalidad, que ofrece una serie de causas para un efecto dado, en la cual podemos ascender desde el efecto, como condicionado, a las causas, como condiciones, y responder a la pregunta de la razón.

Cuarto: los conceptos de lo posible, lo real y lo necesario no conducen a serie alguna, como no sea por cuanto lo contingente en la existencia tiene que ser considerado siempre como condicionado y, según la regla del entendimiento, implica una condición bajo la cual está necesariamente, y esta condición implica otra condición más alta, hasta que la razón encuentra la necesidad incondicionada en la totalidad de esa serie.

Según esto no hay más que cuatro ideas cosmológicas, conforme a los cuatro títulos de las categorías, si se toman las que implican necesariamente una serie en la síntesis de lo múltiple.

1

La absoluta integridad de la Composición del todo dado de todos los fenómenos

2

La absoluta integridad de la división de un todo dado en el fenómeno

3

La absoluta integridad del origen de un fenómeno en general

4

La absoluta integridad de la dependencia de la existencia de lo mudable en el fenómeno.

Hay que advertir primero que la idea de la absoluta totalidad se refiere exclusivamente a la exposición de los fenómenos y por tanto no al concepto puro intelectual (del entendimiento) de un todo de las cosas en general. Aquí, pues, son ciertos fenómenos considerados como dados y la razón exige la integridad absoluta de las condiciones de su posibilidad, por cuanto éstas constituyen una serie y por lo tanto una síntesis absolutamente (es decir en todo sentido) integral, mediante la cual el fenómeno pueda ser expuesto, según leyes del entendimiento.

En segundo lugar, lo que la razón busca en esta síntesis (continuada en forma de serie y progresivamente) de las condiciones es propiamente sólo lo incondicionado o, por decirlo así, la integridad en la serie de las premisas que, juntas, no presuponen ninguna otra. Este incondicionado está contenido siempre en la absoluta totalidad de la serie, cuando ésta es representada en la imaginación. Pero esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, sólo una idea; pues no podemos saber de antemano si semejante cosa es posible en los fenómenos. Cuando nos lo representamos todo por medio de meros conceptos del entendimiento, sin condiciones de la intuición sensible, podemos decir directamente que, para un condicionado dado, está también dada toda la serie de las condiciones subordinadas unas a otras; pues ese condicionado es dado sólo por esa serie. Pero tratándose de fenómenos, hay que hacer una limitación particular del modo como las condiciones son dadas, a saber, por la sucesiva síntesis de lo múltiple de la intuición que ha de ser completa en el regreso. Ahora bien, ¿es posible esa integridad sensible? Esto es todavía problema. Pero la idea de esa integridad se halla sin embargo en la razón, sin que se tenga en cuenta la posibilidad o imposibilidad de enlazar con ella adecuadamente conceptos empíricos. Así pues, como en la totalidad absoluta de la síntesis regresiva de lo múltiple en el fenómeno (según la guía de las categorías que la representan como una serie de condiciones para un condicionado dado) está necesariamente contenido lo incondicionado, pudiendo quedar indeciso sí y cómo esa totalidad ha de ser producida, resulta que la razón aquí toma la vía que consiste en partir de la idea de la totalidad, aun cuando propiamente su propósito último es lo incondicionado, ya lo incondicionado de toda la serie, o sólo de una parte de la misma.

Ahora bien, ese incondicionado puede pensarse o bien como consistente sólo en la serie toda, en la cual por tanto todos los miembros serían condicionados, sin excepción, y sólo el todo de la serie sería absolutamente incondicionado y entonces el regreso llámase infinito; o bien lo absolutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, a la cual están subordinados los demás miembros, pero que ella (la serie) no se halla sometida a ninguna otra condición. En el primer caso, la serie a parte a priori es ilimitada (sin principio), es decir infinita y sin embargo totalmente dada, pero el regreso en ella no es nunca completo y sólo puede llamarse infinito potencialmente. En el segundo caso hay un primero de la serie, el cual, con respecto al tiempo transcurrido se llama el comienzo del mundo; con respecto al espacio, el límite del mundo; con respecto a las partes de un todo dado en sus límites, lo simple; con respecto a las causas, la absoluta espontaneidad (libertad); con respecto a la existencia de las cosas mudables, la absoluta necesidad natural.

Poseemos dos expresiones: mundo y naturaleza, que suelen a veces confundirse. La primera significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el progreso de los fenómenos por composición como por división. Ese mismo mundo, empero, es llamado naturaleza, en cuanto es considerado como un todo dinámico y se atiende no a la agregación en el espacio o en tiempo, para producirla como una magnitud, sino a la unidad en la existencia de los fenómenos. Entonces, a la condición de lo que ocurre se llama causa; la incondicionada causalidad de la causa en el fenómeno se llama libertad y la condicionada, en cambio, se llama, en sentido estricto, causa natural. Lo condicionado en la existencia en general se llama contingente; y lo incondicionado, necesario. La incondicionada necesidad de los fenómenos puede llamarse necesidad natural.

Las ideas, de que ahora nos ocupamos, las he llamado más arriba ideas cosmológicas; en parte, porque se entiende por mundo el conjunto de todos los fenómenos y nuestras ideas se dirigen solo a lo incondicionado entre los fenómenos, y en parte también, porque la palabra mundo, en sentido transcendental, significa la totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes, y nosotros atendemos sólo a la integridad de la síntesis (aunque sólo propiamente en el regreso a las condiciones). Considerando que además esas ideas son todas transcendentales y que, aun cuando no superan el objeto (a saber: los fenómenos) según la especie, sino que solamente se ocupan del mundo sensible (no de noumenos) llevan sin embargo la síntesis hasta un grado que excede a toda experiencia posible, se puede, según mi opinión, llamar a todas muy convenientemente conceptos cósmicos. Atendiendo a la distinción entre lo incondicionado matemático y lo incondicionado dinámico, a que tiende el regreso, llamaría yo a los dos primeros conceptos cósmicos en sentido estricto (conceptos del mundo en lo grande y en lo pequeño); y a los otros dos les llamaría conceptos transcendentales de la naturaleza. Esta distinción no es por ahora de muy notable importancia; pero en la continuación puede llegar a ser más importante.

Segunda sección

Antitética de la Razón Pura

Si tesis es un conjunto de doctrinas dogmáticas, entiendo yo por antítesis no la afirmación dogmática de lo opuesto, sino la contrariedad de los conocimientos, al parecer dogmáticos (thesin cum antithesi), sin que se atribuya a uno más que al otro preferente plausibilidad. La antitética no se ocupa pues de afirmaciones unilaterales, sino que considera conocimientos universales de la razón en su oposición y en las causas de esta oposición. La antitética transcendental es una investigación sobre la antinomia de la razón pura y sobre las causas y el resultado de esta antinomia. Cuando no aplicamos nuestra razón sólo en el uso de los principios del entendimiento, a objetos de la experiencia, sino que osamos extenderla allende los límites de ésta, origínanse teoremas sofísticos, que ni esperan

confirmación en la experiencia, ni tienen tampoco refutación; y cada uno de ellos no sólo no encierra en sí contradición, sino que hasta encuentra en la naturaleza de la razón condiciones que abonan su necesidad; sólo que desgraciadamente el teorema opuesto tiene por su parte fundamentos de afirmación igualmente valederos y necesarios.

Las cuestiones que se ofrecen naturalmente en semejante dialéctica de la razón pura, son, pues: 1º. en qué proposiciones propiamente está la razón pura sometida a una inevitable antinomia; 2º. cuáles son las causas de esta antinomia; 3º. si, sin embargo, queda abierto para la razón, y de qué manera, un camino hacia la certeza en medio de esa contradición.

Un teorema dialéctico de la razón pura debe, según esto, diferenciarse de todas las proposiciones sofisticas por lo siguiente: que no se refiere a una cuestión arbitraria, lanzada sólo con cierta intención, sino a una cuestión con la que toda razón humana, en su marcha, debe necesariamente tropezar; y segundo, que ese teorema, así como su opuesto, lleva consigo no una ilusión artificial, que desaparece tan pronto como es conocida, sino una ilusión natural e inevitable, que, aún cuando no nos venza, nos ilusiona siempre, bien que sin engañarnos y, por lo tanto, aunque podemos reducirla a la impotencia, nunca conseguimos borrarla.

Semejante doctrina dialéctica se referirá no a la unidad del entendimiento en conceptos de experiencia, sino a la unidad de la razón en meras ideas; la condición de esta unidad tiene que congruir primero, como síntesis según reglas, con el entendimiento y al mismo tiempo, como unidad absoluta de las mismas, con la razón; de donde resulta que cuando es adecuada a la unidad de la razón será demasiado grande para el entendimiento y cuando es conforme al entendimiento será demasiado pequeña para la razón; por lo cual ha de surgir una oposición imposible de evitar, tómese por donde se quiera.

Estas afirmaciones sofísticas abren pues un torneo dialéctico, en donde obtiene siempre la victoria la parte a quien es permitido hacer el ataque, y en donde es derrotada seguramente la parte que se ve obligada a proceder a la defensiva. Así es que los bien armados caballeros, mantengan la buena o la mala causa, están siempre seguros de ganar la corona de la victoria, si se apresuran a obtener el privilegio de dar el último golpe y no se obligan a aguantar un nuevo retorno del enemigo. Fácilmente se creerá que este recinto ha sido pisado con frecuencia y que muchas victorias han sido ganadas por ambos lados; pero en la última, en la que decide la cuestión, siempre se ha cuidado de que el mantenedor de la buena causa conserve el terreno, prohibiendo a su adversario que siga manejando las armas. Nosotros vamos a ser jueces de campo imparciales y, por lo tanto, debemos ante todo dejar a un lado la cuestión de quien defiende la buena o la mala causa. Dejémosles combatir. Acaso cuando estén más cansados que heridos comprenderán la vanidad de su lucha y se separarán buenos amigos.

Este método, que consiste en observar una lucha de afirmaciones o, más bien, de ocasionarla, mas no para decidirse en favor de una u otra parte, sino para averiguar si el objeto de la lucha no es acaso una ilusión, tras de la cual corremos todos, sin que con ella podamos conseguir nada, aun cuando no tuviera obstáculos que vencer, ese proceder, digo, puede llamarse método escéptico. Es totalmente distinto del escepticismo, principio de una

ignorancia artificial y sabia, que socava los fundamentos de todo conocimiento, para no dejar en parte alguna, si es posible, confianza y seguridad en el saber. Pues el método escéptico se refiere a la certeza, tratando de descubrir en una lucha como ésta, sincera por ambas partes y llevada con entendimiento, el punto de la mala inteligencia, para hacer como los prudentes legisladores que, de la perplejidad de los jueces en asuntos de derecho, sacan enseñanzas acerca de los defectos e insuficientes determinaciones que hay en sus leyes. La antinomia, que se manifiesta en la aplicación de las leyes, es, en nuestra limitada sabiduría, la mejor comprobación de la nomotética, para hacer que la razón (que en la especulación abstracta no advierte fácilmente sus faltas) atienda así a los momentos en la determinación de los principios.

Este método escéptico, empero, es esencialmente propio tan solo de la filosofía transcendental; y de él se puede prescindir en cualquier otro campo de investigación, menos en éste. En la matemática sería absurdo su uso, porque en ésta no pueden ocultarse falsas afirmaciones y hacerse invisibles, ya que las pruebas siempre han de seguir el hilo de la intuición pura y marchar por síntesis siempre evidentes. En la filosofía experimental puede ser útil una duda que suspenda el juicio, pero al menos no hay mala inteligencia que no pueda fácilmente ser resuelta, y en la experiencia están finalmente los medios para decidir la cuestión, tarde o temprano. La moral puede dar sus principios in concreto, junto con las consecuencias prácticas, por lo menos en experiencias posibles, y evitar así la mala inteligencia de la abstracción. En cambio las afirmaciones transcendentales, que se precian de conocimientos dilatados más allá de toda experiencia posible, ni están en el caso de que su síntesis abstracta pueda ser dada en intuición alguna a priori, ni están hechas de suerte que la mala inteligencia pueda ser descubierta por una experiencia. La razón transcendental, pues, no admite otra piedra de toque que el ensayo de unir sus afirmaciones entre sí y, por tanto, la libre lucha de unas afirmaciones con otras.

Esta lucha vamos ahora a presentar (Siguen las antinomias en el orden de las ideas transcendentales arriba citadas).

Primera oposición de las ideas transcendentales

Tesis

El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también en límites.

Prueba

Admítase, en efecto que el mundo no tenga comienzo en el tiempo; así habrá transcurrido una eternidad hasta cualquier momento dado, y por tanto habrá transcurrido una serie infinita de estados subsiguientes unos a otros, de las cosas en el mundo. Ahora

bien, la infinidad de una serie consiste precisamente en que nunca puede ser completada por medio de una síntesis sucesiva. Así pues, es posible una serie cósmica infinita ya transcurrida y, por tanto, un comienzo del mundo es condición necesaria de su existencia; que es lo que había que demostrar primero.

Con respecto a lo segundo, admítase de nuevo lo contrario y entonces el mundo será un todo infinito dado de cosas existentes a la vez. Ahora bien, la magnitud de un quantum, que no está dado a toda intuición, dentro de ciertos límites no puede ser pensada de ningún otro modo que por medio de las partes; y la totalidad de ese quantum ha de ser pensada por medio de la completa síntesis o por repetida adición de la unidad a sí misma. Por lo tanto, para pensar como un todo el mundo que llena todos los espacios, tendría la sucesiva síntesis de las partes de un mundo infinito que ser considerada como completa, es decir, habría que considerar como transcurrido un tiempo infinito en la enumeración de todas las cosas coexistentes; lo cual es imposible. Por lo tanto, un agregado infinito de cosa reales no puede ser considerado como un todo dado y, por tanto, tampoco como dado a la vez. Un mundo

por consiguiente no es infinito en su extensión en el espacio, sino que está encerrado en límites; que es lo que había que demostrar en segundo término.

Antítesis

El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio.

Prueba

Supóngase que tiene un comienzo. Como el comienzo es una existencia antes de la cual precede un tiempo, en que la cosa no existe, tiene que haber precedido un tiempo en que el mundo no era, es decir, un tiempo vacío. Pero en un tiempo vacío no es posible que nazca ninguna cosa, porque ninguna parte de este tiempo tiene en sí, mejor que otra, condición distintiva de la existencia mejor que de la no existencia (ya se admita que nace por sí o por otra causa). Así pues en el mundo pueden comenzar series de cosas, pero el mundo mismo no puede tener comienzo alguno; y es, por lo tanto, infinito con respecto al tiempo pasado.

Por lo que toca a lo segundo, admítase primero lo contrario: que al mundo es, en el espacio, finito y limitado; encuéntrase pues en un espacio vacío que no es limitado. Habría pues, no sólo una relación de las cosas en el espacio, sino también de las cosas con el espacio. Pero como el mundo es un todo absoluto, fuera del cual no se encuentra ningún objeto de la intuición y, por tanto, ningún correlato del mundo, con el cual éste esté en relación, resultaría que la relación del mundo con el espacio vacío sería una relación con ningún objeto. Pero semejante relación y por tanto la limitación del mundo por el espacio vacío no es nada; así pues, el mundo no es limitado según el espacio, es decir, que respecto a la extensión es infinito.

Observación a la primera antinomia

I.- A la tesis

En estos argumentos contrarios, no he buscado la ilusión ni formulado, como suele decirse, una prueba de abogado, que se aprovecha de la imprudencia del adversario y acepta su apelación a una mal entendida ley, para asentar luego sus propias ilegítimas pretensiones sobre la refutación del adversario. Cada una de estas pruebas se deriva de la naturaleza de la cosa y hemos prescindido del provecho que podrían proporcionarnos las falsas conclusiones de los dogmáticos de ambas partes.

Hubiera podido también demostrar en apariencia la tesis, empleando, como suelen hacer los dogmáticos, un concepto falso de la infinidad de una magnitud dada. Infinita es una magnitud sobre la cual no es posible ninguna mayor (es decir, sobre la cantidad de unidades contenida en ella). Ahora bien, ninguna cantidad es la mayor de todas; porque siempre pueden serle añadidas una o más unidades. Así, pues, es imposible una magnitud infinita dada y por tanto también (no sólo según la serie transcurrida sino asimismo según la extensión) un mundo infinito; el mundo, pues, es limitado por ambas partes. Así hubiera podido exponer mi prueba. Pero este concepto no concuerda con lo que se entiende por un todo infinito. En el todo infinito no se representa cuan grande sea dicho todo; por tanto su concepto no es el concepto de un maximum, sino que en él es pensada su relación con una unidad cualquiera, con respecto a la cual el todo infinito es mayor que cualquier número. Según que la unidad tomada sea mayor o menor, sería pues mayor o menor el infinito. Pero la infinidad, puesto que consiste sólo en la relación con esa unidad dada, seguiría siendo la misma, aun cuando desde luego no podría conocerse la magnitud absoluta del todo; de la cual aquí no se trata tampoco.

El verdadero concepto (transcendental) de la infinidad es que la síntesis sucesiva de la unidad, en la medición de un quantum, nunca pueda verificarse por completo.

De aquí se sigue muy ciertamente que no puede haber transcurrido una eternidad de estados reales sucesivos hasta uno dado (el momento presente) y, por lo tanto, que el mundo tiene que tener un comienzo.

Con respecto a la segunda parte de la tesis, es cierto que desaparece la dificultad de una serie infinita y sin embargo transcurrida; pues lo múltiple de un mundo infinito en la extensión es dado a un mismo tiempo. Mas para pensar la totalidad de esa multitud, como no podemos acudir a límites, que constituyan por sí esa totalidad en la intuición, tenemos que dar cuenta de nuestro concepto, que en este caso no puede pasar del todo a la multitud

determinada de las partes, sino que debe exponer la posibilidad de un todo mediante la síntesis sucesiva de las partes.

Mas como esta síntesis tendría que constituir una serie imposible de completar, no se puede pensar, antes de ella, ni por tanto por medio de ella, una totalidad. Pues el concepto mismo de la totalidad es, en este caso, la representación de una síntesis integra de las partes y esta integridad y por ende también el concepto de ella es imposible.

II.- A la antítesis

La prueba de la infinidad de la serie cósmica dada y del conjunto del mundo, descansa en que en el caso opuesto debería constituir el límite del mundo un tiempo vacío y asimismo un espacio vacío. Ahora bien, no desconozco que se ha tratado de eludir esa consecuencia diciendo: Es posible un límite del mundo según el tiempo y el espacio, sin que haya que admitir precisamente un tiempo absoluto antes del comienzo del mundo o un espacio absoluto, extendido fuera del mundo real, lo cual es imposible. Me satisface la última parte de esta opinión de los filósofos de la escuela de Leibnitz. El espacio es sólo la forma de la intuición externa y no un objeto real que pueda ser intuido externamente; no es un correlato de los fenómenos, sino la forma de los fenómenos mismos. El espacio, pues, no puede presentarse absolutamente (por sí solo) como algo determinante en la existencia de las cosas, porque no es objeto alguno, sino solo la forma de objetos posibles. Las cosas, pues, como fenómenos determinan el espacio, es decir, que de entre todos los predicados posibles del espacio (magnitud y relación), hacen que éste o aquel pertenezcan a la realidad; pero inversamente no puede el espacio, como algo que subsiste por sí, determinar la realidad de las cosas con respecto a la magnitud o a la forma, porque en sí mismo no es nada real. Así, pues, un espacio (lleno o vacío) puede ser limitado por fenómenos; pero los fenómenos no pueden ser limitados por un espacio vacío fuera de ellos. Así mismo el tiempo. Ahora bien, admitido todo esto, es sin embargo innegable que si se admite un límite del mundo, ya sea según el espacio o ya según el tiempo, hay que admitir por completo estos dos absurdos: el espacio vacío fuera del mundo y el tiempo vacío antes del mundo.

Pues en lo que toca al rodeo con que se trata de eludir la consecuencia que nos hizo decir que si el mundo tuviera límites (según el tiempo y el espacio) debería el vacío infinito determinar la existencia de cosas reales según su magnitud, consiste dicho rodeo en su fondo íntimo en esto: que, en lugar de un mundo sensible, se piensa no sé qué mundo inteligible y, en lugar del primer comienzo (antes de la cual antecede un tiempo del no ser), se piensa en general una existencia, que no presupone ninguna otra condición en el mundo; en lugar de límites de la extensión piénsanse limitaciones del universo cósmico y de ese modo se excede del tiempo y del espacio. Mas aquí se trata tan sólo del mundus phaenomenon y de su magnitud, en el cual no se puede en manera alguna hacer abstracción de dichas condiciones de la sensibilidad, sin suprimir la esencia de ese mundo. El mundo sensible, si es limitado, está necesariamente en el vacío infinito. Si se quiere prescindir a priori de éste y por lo tanto del espacio en general, como condición de la posibilidad de los

fenómenos, se suprime todo el mundo sensible. En nuestro problema, éste tan sólo nos es dado. El mundus intelligibilis no es nada más que el concepto universal de un mundo en general, en el cual se hace abstracción de todas las condiciones de la intuición del mismo y con respecto al cual, por consiguiente, no es posible ninguna proposición sintética ni afirmativa, ni negativa.

Segunda oposición de las ideas transcendentales

Tesis

Toda substancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples; y no existe nada más que lo simple o lo compuesto de lo simple.

Prueba

En efecto, admitid que las substancias compuestas no se compongan de partes simples; entonces sí en el pensamiento se suprime toda composición no quedará ninguna parte compuesta ni tampoco ninguna simple (puesto que no hay simples) y por ende nada. Por consiguiente ninguna substancia hubiera sido dada. Así pues o es imposible suprimir, en el pensamiento, toda composición, o tiene que quedar, después de suprimida ésta, algo subsistente, sin composición alguna, esto es, lo simple. En el primer caso, lo compuesto no, se compondría de substancias (porque en éstas la composición es solo una relación contingente de las substancias, sin la cual éstas deben subsistir como seres permanentes por sí). Pero como este caso contradice lo presupuesto, no queda más que el segundo, a saber: que el compuesto substancial, en el mundo, se compone de partes simples.

De aquí se sigue inmediatamente que las cosas del mundo son todas seres simples; que la composición es sólo un estado exterior de las cosas; y que, aun cuando nunca podemos sacar las substancias elementales por completo de ese estado de enlace y aislarlas, la razón, sin embargo, debe pensarlas como primeros sujetos de toda composición y por ende como seres simples anteriores a ésta.

Antítesis

Ninguna cosa compuesta, en el mundo, se compone de partes simples; y no existe nada simple en el mundo.

Prueba

Suponed que una cosa compuesta (como substancia) lo sea de partes simples. Como toda relación exterior (y por lo tanto también toda composición de substancias) no es posible más que en el espacio, lo compuesto tiene que componerse de tantas partes como haya en el espacio que ocupa. Ahora bien, el espacio no está compuesto de partes simples, sino de espacios. Debe pues cada parte del compuesto ocupar un espacio. Mas las partes absolutamente primeras de todo compuesto son simples. Así pues lo simple ocupa un espacio. Mas como todo lo real que ocupa un espacio comprende una multiplicidad de partes situadas unas fuera de otras y es, por tanto, compuesto y no ciertamente de accidentes, puesto que es un compuesto real (los accidentes no pueden, sin substancia, ser exteriores unos a otros), sino de substancias, resulta que lo simple sería un compuesto substancial, lo cual se contradice.

La segunda proposición de la antítesis -que en el mundo no existe nada simple- debe significar aquí solamente que la existencia de lo absolutamente simple no puede ser expuesta en ninguna experiencia, o percepción, ni externa ni interna, y que lo absolutamente simple es solo una mera idea, cuya realidad objetiva no puede nunca ser expuesta en ninguna experiencia posible y por lo tanto que, en la exposición de los fenómenos, carece de aplicación y de objeto. En efecto vamos a admitir que para esta idea transcendental se pueda hallar un objeto de experiencia; entonces la intuición empírica de cualquier objeto tendría que ser conocida como una intuición que no contiene ningún múltiple de partes exteriores unas a otras y enlazadas en unidad. Ahora bien, la conclusión que de la no conciencia de semejante multiplicidad deduzca la total imposibilidad de la misma en intuición alguna de un objeto, no es una conclusión valedera; pero por otra parte, siendo esto último del todo necesario para la absoluta simplicidad, se sigue de aquí que la simplicidad absoluta no puede inferirse de ninguna percepción, sea cual sea. Así pues como nunca en ninguna experiencia posible puede darse algo como objeto absolutamente simple y como por otra parte el mundo sensible ha de ser considerado como el conjunto de todas las experiencias posibles, resulta que en él nada simple es dado.

Esta segunda proposición de la antítesis va mucho más lejos que la primera, ésta elimina lo simple solamente de la intuición de lo compuesto, pero aquella lo suprime en toda la naturaleza. Por eso no ha podido ser demostrada por el concepto de un objeto dado de la intuición externa (de lo compuesto), sino por la relación de este concepto con una experiencia posible en general.

Observación a la segunda antinomia

I.- A la tesis

Cuando hablo de un todo que necesariamente se compone de partes simples, entiendo por ello tan sólo un todo substancial, como el propio compositum, es decir, la unidad contingente de lo múltiple, que dado separadamente (al menos en el pensamiento) está puesto en un enlace recíproco y así constituye una unidad. Al espacio habría que darle propiamente el nombre no de compositum, sino de totum, porque sus partes sólo son posibles en el todo y no el todo por las partes. En todo caso podría llamarse compositum ideale, pero no reale. Pero esto es sólo sutileza. Como el espacio no es un compuesto de substancias (ni siquiera de accidentes reales), si suprimo en él toda composición, no debe quedar nada, ni siquiera el punto, ya que éste sólo es posible como límite de un espacio (por lo tanto de un compuesto). Espacio y tiempo no se componen pues de partes simples. Lo que sólo pertenece al estado de una substancia, aun cuando tenga una magnitud (v. g. el cambio) tampoco se compone de lo simple; es decir, que cierto grado de cambio no sobreviene por medio de la adición de muchos cambios simples. La conclusión que hacemos de lo compuesto a lo simple vale sólo para cosas subsistentes por sí. Mas los accidentes del estado no subsisten por sí mismos.

Se puede, por lo tanto, echar a perder la prueba de la necesidad de lo simple, como parte componente de todo compuesto substancial y por ende toda defensa de lo simple, si se le da demasiada extensión y se le quiere dar validez para todo compuesto sin distinción, como ya ha ocurrido muchas veces.

Por lo demás hablo aquí de lo simple, por cuanto necesariamente es dado en lo compuesto y lo simple puede resolverse en lo compuesto como componente de lo compuesto. La significación propia de la voz monas (según uso de Leibnitz) debiera referirse sólo a lo simple, que es dado inmediatamente como substancia simple (por ejemplo en la conciencia de uno mismo) y no como elemento de lo compuesto, el cual podría mejor llamarse atomus. Ahora bien, sólo con respecto a lo compuesto pretendo yo demostrar que las substancias simples son los elementos de las compuestas; por tanto, podría llamar la tesis de la segunda antinomia atomística transcendental. Mas como esta palabra se usa ya desde hace mucho tiempo para designar una especie particular de explicación de los fenómenos corporales (molecularum) y supone, por tanto, conceptos empíricos, usaremos el nombre de principio dialéctico de la monadología.

II.- A la antítesis

Contra esta proposición de una división infinita de la materia, cuyo argumento demostrativo es meramente matemático, presentan objeciones los monadistas. Éstos resultan ya sospechosos, en cuanto que a las más claras pruebas matemáticas no quieren darles validez de conocimientos que penetran en la constitución del espacio, como efectiva condición formal de la posibilidad de toda materia. Considéranlas sólo como inferidas de conceptos abstractos, pero caprichosos, que no podrían referirse a cosas reales. ¡Como si fuera posible pensar otra especie de intuición que la que es dada en la intuición originaria del espacio, y como si las determinaciones de este espacio a priori no se refiriesen al mismo tiempo a todo lo que sólo es posible por ocupar ese espacio! Si se les diese oído, habría que

pensar además del punto matemático -que es simple, pero que no es parte sino sólo límite de un espacio- puntos físicos que, si bien también son simples, tienen la ventaja de ocupar el espacio, como partes del mismo, por su mera agregación. No voy a repetir aquí las comunes y claras refutaciones de este absurdo, que son bastante corrientes, puesto que es totalmente baldío querer sofistiquear la evidencia de la matemática por medio de conceptos meramente discursivos. Básteme observar que si aquí la filosofía discute con la matemática, es porque olvida que en esta cuestión trátase solamente de fenómenos y de la condición de éstos. Aquí no basta, empero, encontrar, para el puro concepto intelectual de lo compuesto el concepto de lo simple, sino que para la intuición de lo compuesto (la materia), hay que hallar la intuición de lo simple; y esto es, según las leyes de la sensibilidad y por ende en objetos de los sentidos, totalmente imposible. Por lo tanto, para un todo hecho de substancias y pensado por sólo el entendimiento puro, puede valer desde luego que hemos de tener lo simple antes de toda composición; pero esto mismo no vale para el totum substantiale phaenomenon, el cual, como intuición empírica en el espacio, tiene la necesaria propiedad de que ninguna de sus partes es simple, porque ninguna de las partes del espacio es simple. Empero los monadistas han sido bastante refinados para querer resolver esta dificultad suponiendo que el espacio no es una condición de la posibilidad de los objetos de intuición externa (cuerpos), sino que éstos y la relación dinámica de las substancias en general son la condición de la posibilidad del espacio. Ahora bien, sólo de los cuerpos como fenómenos tenemos un concepto; pero como tales, presuponen necesariamente el espacio como condición de la posibilidad de toda intuición externa; el recurso es pues vano y ya más arriba, en la Estética transcendental, ha sido suficientemente prevenido. Si fueran cosas en sí mismas, valdría en todo caso la prueba de los monadistas.

La segunda afirmación dialéctica tiene de particular que existe en contra suya una afirmación dogmática que, entre todas las sofísticas, es la única que emprende la tarea de probar evidentemente, en un objeto de la experiencia, la realidad de lo que considerábamos más arriba entre las meras ideas transcendentales, a saber: la absoluta simplicidad de la substancia. Esa afirmación es que el objeto del sentido interior, el yo que piensa, es una substancia absolutamente simple. Sin internarme ahora en esta cuestión (ya tratada ampliamente más arriba) baste observar que cuando algo es pensado sólo como objeto, sin añadirle determinación sintética alguna de su intuición (que es lo que ocurre en la representación «yo», enteramente desnuda), no puede desde luego percibirse, en semejante representación, nada múltiple, ninguna composición. Como además los predicados, por los cuales pienso el objeto, son meramente intuiciones del sentido interno, nada puede presentarse que demuestre una multiplicidad de partes exteriores unas a otras, y por ende una composición real. La conciencia de sí mismo lleva pues consigo que, como el sujeto que piensa es al mismo tiempo su propio objeto, no puede dividirse a sí mismo (aunque sí las determinaciones que le son inherentes); pues con respecto a sí mismo todo objeto es unidad absoluta. No obstante, si ese sujeto fuera considerado exteriormente, como un objeto de la intuición, mostraría composición en el fenómeno. Mas así es como hay que considerarlo, cuando se quiere saber si en él hay o no una multiplicidad de partes exteriores unas a otras.

Tercera oposición de las ideas transcendentales

Tesis

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.

Prueba

Admítase que no hay otra causalidad más que la causalidad según leyes de la naturaleza; entonces todo lo que ocurre presupone un estado anterior el cual, inevitablemente y según una regla, sigue.

Ahora bien, ese mismo estado anterior debe ser algo que ha ocurrido (que ha llegado a ser en el tiempo, en donde antes no era); porque si siempre hubiera sido, su consecuencia no se hubiera originado, sino que también hubiera sido siempre. Así pues, la causalidad de la causa, por la cual algo ocurre, es ella misma algo ocurrido y que, según leyes de la naturaleza, supone a su vez un estado anterior y la causalidad de éste; éste a su vez supone otro más antiguo y así sucesivamente. Si pues todo ocurre según meras leyes de la naturaleza, no hay nunca más que un comienzo subalterno, nunca un primer comienzo y, así pues, en general, no hay integridad en la serie por el lado de las causas, engendrándose unas a otras. Ahora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada ocurre sin causa suficiente determinada a priori. Así pues, la proposición de que toda causalidad sólo es posible según leyes naturales, se contradice a sí misma, en su universalidad ilimitada; y esa causalidad no puede por tanto admitirse como única.

Según esto, hay que admitir una causalidad por la cual algo ocurra, sin que la causa de ello sea determinada por otra causa anterior según leyes necesarias; es decir, que hay que admitir una espontaneidad absoluta de las causas, para comenzar por sí una serie de fenómenos que transcurren según leyes naturales; por lo tanto, la libertad transcendental, sin la cual en el curso mismo de la naturaleza nunca es completa la serie sucesiva de los fenómenos por el lado de las causas.

Antítesis

No hay libertad alguna, sino que todo, en el mundo, ocurre solamente según leyes de la naturaleza.

Prueba

Suponed que haya una libertad, en sentido transcendental, como especie particular de causalidad según la cual los acontecimientos del mundo puedan seguirse, una facultad de comenzar absolutamente un estado y por ende también una serie de consecuencias del mismo; entonces comenzará absolutamente por medio de esa espontaneidad no sólo una serie, sino la determinación de esa espontaneidad misma a la producción de la serie, es decir que comenzará absolutamente la causalidad, de suerte que nada preceda, por donde la acción que está ocurriendo sea determinada según leyes constantes. Mas todo comienzo de acción presupone un estado de la causa no operante aún y un comienzo dinámicamente primero de la acción presupone un estado que no tenga, con el anterior de esa misma causa, ninguna conexión de causalidad, es decir, que no se siga de él en modo alguno. Así pues, la libertad transcendental es contraria a la ley causal y semejante enlace de los estados sucesivos de causas eficientes -según el cual no es posible unidad alguna de la experiencia y que por lo tanto no se encuentra en ninguna experiencia- es, por ende, un ente vano, fingido por el pensamiento.

No tenemos, pues, más que la naturaleza, en donde hemos de buscar la conexión y el orden de los acontecimientos del mundo. La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza es ciertamente una liberación de la coacción, pero también del hilo conductor de todas las reglas. Pues no puede decirse que, en lugar de las leyes de la naturaleza, entren en la causalidad del curso del mundo leyes de la libertad; pues si ésta fuese determinada según leyes, no sería libertad, sino naturaleza. La naturaleza y la libertad transcendental diferéncianse, pues, como la legalidad y la anarquía; aquella, si bien impone al entendimiento la dificultad de buscar la generación de los acontecimientos siempre más allá en la serie de las causas, puesto que la causalidad en ellos es siempre condicionada, en cambio promete una unidad universal y legal de la experiencia; por el contrario la ilusión de la libertad, si bien da descanso al entendimiento que investiga la serie de las causas, conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a operar por sí misma, en cambio rompe, porque es ciega, el hilo conductor de las reglas, que es el único que hace posible una experiencia universalmente conexa.

Observación a la tercera antinomia

I.- A la tesis

La idea transcendental de la libertad no constituye, ni mucho menos, todo el contenido del concepto psicológico de ese nombre, el cual es en gran parte empírico; sino solamente el de la absoluta espontaneidad de la acción, como fundamento propio de la imputabilidad de la misma. Es sin embargo el obstáculo con que propiamente tropieza la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir semejante especie de causalidad incondicionada. Lo que siempre ha sumido a la razón especulativa en tanta perplejidad, en la cuestión de la libertad de la voluntad, es propiamente tan sólo algo transcendental y se

refiere simplemente a si puede admitirse una facultad de comenzar por sí una especie de cosas o estados sucesivos. No es tan necesario poder contestar a la pregunta de cómo sea posible semejante facultad; pues también en la causalidad según leyes naturales, hemos de contentarnos con conocer a priori que esta causalidad tiene que presuponerse aun cuando no podamos en modo alguno concebir la posibilidad de cómo, mediante cierta existencia, queda puesta la existencia de otra cosa y por eso tenemos que atenernos simplemente a la experiencia. Ahora bien, esa necesidad de un primer comienzo de una serie de fenómenos, por libertad, la hemos expuesto propiamente sólo en cuanto es ella exigida para la comprensibilidad de un origen del mundo cuyos estados subsiguientes pueden empero tomarse como una secuencia según meras leyes naturales. Pero como así queda probada, sin embargo, la facultad de que una serie comience por sí en el mundo (aunque no conocida), resulta que nos es desde ahora permitido también admitir que, en el curso del mundo, distintas series, según la causalidad, comienzan por sí y atribuir a las substancias de esas series una facultad de obrar por libertad. No debe detenernos en esto una mala inteligencia, a saber: que, como una serie sucesiva en el mundo no puede tener un primer comienzo más que comparativamente, puesto que siempre le precede un estado de las cosas en el mundo, resulta que un absoluto primer comienzo de las series, durante el curso del mundo, es imposible. Pues aquí no hablamos del comienzo absolutamente primero según el tiempo, sino según la causalidad. Si yo ahora (por ejemplo) enteramente libre y sin el necesario influjo determinante de las causas naturales me levanto de mi sillón, comienza absolutamente en este acontecimiento una nueva serie con todas sus consecuencias naturales en el infinito, aun cuando, según el tiempo, este suceso no sea más que la continuación de una serie precedente. Pues esta decisión y ese acto no está en la secuencia de meros efectos naturales y no es una mera continuación de los mismos, sino que las causas naturales determinantes cesan por completo, con respecto a ese suceso, antes de aquellos efectos; el suceso sucede ciertamente a esos efectos naturales, pero no se deriva de ellos y, por tanto, debe llamarse comienzo absolutamente primero de una serie de fenómenos, aunque no según el tiempo y sí sólo con respecto a la causalidad.

La confirmación de esta necesidad que siente la razón de apelar en la serie de las causas naturales a un comienzo primero por libertad, se advierte muy claramente por el hecho de que todos los filósofos de la antigüedad (exceptuando la escuela de Epicuro) se vieran impelidos a admitir un primer motor para explicar los movimientos del mundo, es decir, una causa libre que comenzase primero por sí esa serie de estados. Pues no intentaron hacer concebible un primer comienzo por mera naturaleza.

II.- A la antítesis

El defensor de la omnipotencia de la naturaleza (fisiocracia transcendental), en oposición a la teoría de la libertad, afirmaría su proposición contra los raciocinios sofísticos de los adversarios, de la siguiente manera: Si no admitís un comienzo primero matemáticamente, según el tiempo, en el mundo, no tenéis tampoco necesidad de buscar un comienzo primero dinámicamente según la causalidad. ¿Quién os manda imaginar un estado absolutamente primero del mundo y por ende un comienzo absoluto de la serie de

los fenómenos, que transcurren poco a poco? ¿Quién os manda que para poder proporcionar un punto de descanso a vuestra imaginación, pongáis límites a la ilimitada naturaleza? Puesto que las substancias en el mundo han existido siempre -a lo menos la unidad de la experiencia hace necesaria esta suposición- no hay dificultad alguna en admitir también que el cambio de sus estados, es decir, una serie de sus alteraciones ha existido también siempre y, por tanto, que no se puede buscar un comienzo primero ni matemática ni dinámicamente. La posibilidad de semejante derivación infinita, sin un primer miembro con respecto al cual todo lo demás sea mera subsecuencia, no puede hacerse comprensible en su posibilidad. Pero si queréis rechazar por eso este enigma de la naturaleza, os veréis obligados a rechazar muchas propiedades sintéticas fundamentales (fuerzas fundamentales), que tampoco podéis comprender; y aun la posibilidad de una alteración en general debe ser para vosotros algo escandaloso. Pues si por experiencia no halláreis que es real, nunca podríais imaginar a priori cómo sea posible semejante sucesión incesante de ser y no ser.

Mas, aun cuando en todo caso se concediera una facultad transcendental de la libertad para comenzar los cambios cósmicos, esta facultad debería por lo menos estar fuera del mundo (aún cuando sigue siendo una audaz pretensión la de admitir fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles un objeto que no puede ser dado en ninguna percepción posible). Pero atribuir en el mundo mismo esa facultad a las substancias, no puede nunca ser permitido, porque entonces desaparecería en su mayor parte la conexión según leyes generales de los fenómenos determinantes unos de otros, ese nexo que llamamos naturaleza y, con él, el carácter de la verdad empírica que distingue la experiencia del sueño. Pues junto a semejante facultad de la libertad, sin ley alguna, apenas si podría pensarse una naturaleza, ya que las leyes de esta última serían sin cesar cambiadas por los influjos de la primera y el juego de los fenómenos, que, según la mera naturaleza sería regular y uniforme, quedaría confundido y sin conexión alguna.

Cuarta oposición de las ideas transcendentales

Tesis

Al mundo pertenece algo que, como su parte o como su causa, es un ser absolutamente necesario.

Prueba

El mundo sensible, como conjunto de todos los fenómenos, contiene a la vez una serie de cambios. Pues sin esta serie, la misma representación de la serie temporal, como condición de la posibilidad del mundo sensible, no nos sería dada. Mas todo cambio depende de su condición, la cual le precede en el tiempo; y bajo esta condición el cambio es necesario. Ahora bien, todo condicionado, que es dado, presupone con respecto a su

existencia una serie completa de condiciones, hasta lo absolutamente incondicionado, y solo éste es absolutamente necesario. Así, pues, debe existir algo absolutamente necesario, si existe un cambio como consecuencia suya. Mas ese algo necesario pertenece él mismo al mundo sensible. Pues suponed que esté fuera del mundo sensible; entonces la serie de los cambios del mundo tomaría su comienzo a él sin que, sin embargo, esa causa necesaria perteneciese al mundo sensible. Esto, empero, es imposible. Pues como el comienzo de una serie temporal no puede ser determinado más que por aquello que preceda en el tiempo, la suprema condición del comienzo de una serie de cambios tiene que existir en el tiempo en que esta serie aún no era (pues el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en el que la cosa que comienza no era aún). Así, pues, la causalidad de la causa necesaria de las alteraciones y por tanto la causa misma pertenece al tiempo y, por ende, al fenómeno (el tiempo no es posible más que en el fenómeno puesto que es su forma); por consiguiente, no puede ser pensada separada del mundo sensible, conjunto de todos los fenómenos. Así, pues, en el mundo mismo, hay contenido algo absolutamente necesario (y esto puede ser toda la serie cósmica misma o una parte de ella).

Antítesis

No existe en parte alguna un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como su causa.

Prueba

Suponed que el mundo mismo o algo en el mundo sea un ser necesario; entonces en la serie de sus cambios o bien habría un comienzo absolutamente necesario y, por tanto, sin causa -lo cual se opone a la leyes dinámicas de la determinación de todos los fenómenos en el tiempo-, o bien la serie misma carecería de todo comienzo y, aunque contingente y condicionada en todas sus partes, sería en el todo, sin embargo, absolutamente necesaria e incondicionada, lo cual se contradice a sí mismo, porque la existencia de una multiplicidad no puede ser necesaria, si ninguna parte de ella posee una existencia necesaria en sí.

Suponed, en cambio, que haya una causa absolutamente necesaria del mundo, fuera del mundo; entonces esta causa comenzaría la primera, como miembro supremo en la serie de las causas de los cambios cósmicos, la existencia de éstos y su serie. Ahora bien, tendría entonces que comenzar también a operar; su causalidad pertenecería, pues, al tiempo y, por ende, al conjunto de los fenómenos, es decir, al mundo; por consiguiente, ella misma, la causa, no estaría fuera del mundo, lo cual es contrario a la hipótesis. Así, pues, ni en el mundo, ni fuera del mundo (pero enlazado con él por enlace causal) hay ser alguno absolutamente necesario.

Observación a la cuarta antinomia

I.- A la tesis

Para demostrar la existencia de un ser necesario, estoy obligado a no usar aquí nada más que el argumento cosmológico. Éste asciende de lo condicionado en el fenómeno a lo incondicionado en el concepto, considerando este incondicionado como la condición necesaria de la absoluta totalidad de la serie. Ensayar la prueba por medio de la mera idea del ser supremo de todos los seres en general, es cosa que pertenece a otro principio de la razón, principio que tendrá que presentarse particularmente.

La prueba cosmológica pura no puede exponer la existencia de un ser necesario más que dejando al mismo tiempo indecisa la cuestión de si éste ser necesario es el mundo mismo o una cosa distinta del mundo. Pues para resolverla son necesarios principios que ya no son cosmológicos y no van en la serie de los fenómenos sino que constituyen conceptos de seres contingentes en general (por cuanto sólo son considerados como objetos del entendimiento) y un principio para unir éstos con un ser necesario mediante meros conceptos, todo lo cual pertenece a una filosofía transcendente, para lo cual no es éste aún el lugar apropiado.

Pero si se comienza una vez la prueba cosmológicamente, poniendo como base de ella la serie de los fenómenos y el regreso de los mismos, según leyes empíricas de la causalidad, no se puede luego abandonarla y pasar a algo que no pertenece a la serie como miembro de ella. Pues cuando se considera que algo es condición, hay que hacerlo en el mismo sentido en que la relación entre lo condicionado y su condición fue tomada en la serie que debió conducir, por un progreso continuo, a aquella suprema condición. Si esa relación es sensible y pertenece al posible uso empírico del entendimiento, entonces la condición o causa suprema no permite inferir el regreso más que según leyes de la sensibilidad y, por tanto, como perteneciente a la serie temporal; y el ser necesario debe ser considerado como el miembro supremo de la serie cósmica.

Y sin embargo, hay quienes se han tomado la libertad de dar ese salto (µ). En efecto, de los cambios en el mundo se infirió la contingencia empírica, es decir la dependencia de esos cambios de causas empíricamente determinantes, y se obtuvo una serie ascendente de condiciones empíricas; lo cual estaba muy bien. Mas como aquí no se podía encontrar ningún comienzo primero ni ningún miembro supremo, abandonóse súbitamente al concepto empírico de la contingencia y tomóse la categoría pura; la cual entonces ocasionó una serie meramente inteligible, cuya integridad descansaba en la existencia de una causa absolutamente necesaria, que, desde ahora, no estando ligada a condición sensible alguna, quedó librada también de la condición temporal, para comenzar su causalidad misma. Pero este proceder es totalmente ilegítimo, como podrá inferirse por lo que sigue.

Contingente, en el puro sentido de la categoría, es aquello cuyo opuesto contradictorio es posible. Ahora bien, de la contingencia empírica no se puede inferir aquella contingencia inteligible. Cuando algo es cambiado, su contrario (lo contrario de su estado) es, en otro

tiempo, real y por tanto posible; por lo tanto no es éste el opuesto contradictorio del anterior estado, para el cual se exige que, en el mismo tiempo en que el anterior estado era, fuese posible en su lugar su contrario, cosa que no puede inferirse del cambio. Un cuerpo que estaba en movimiento = A, viene a quietud = no A. De que un estado opuesto a A sigue a A, no puede empero inferirse que el opuesto contradictorio de A sea posible y por tanto que A sea contingente; pues para ello se exigiría que en el mismo tiempo en que era el movimiento, fuese posible en su lugar la quietud. Ahora bien, no sabemos más que esto: que la quietud fue real en el tiempo siguiente, por tanto, posible también. Mas el movimiento, en un tiempo, y la quietud, en otro tiempo no son opuestos contradictorios.

Así pues, la sucesión de determinaciones opuestas, es decir, el cambio no demuestra la contingencia según conceptos del entendimiento puro y por lo tanto no puede conducir tampoco a la existencia de un ser necesario, según conceptos puros del entendimiento. El cambio demuestra sólo la contingencia empírica, es decir, que el nuevo estado no hubiera podido tener lugar por sí mismo, sin una causa, que pertenece al tiempo anterior, en virtud de la ley de causalidad. Esa causa, aunque se admita como absolutamente necesaria, debe, de esta suerte, hallarse también en el tiempo y pertenecer a la serie de los fenómenos.

II.- A la antítesis

Si, en el ascenso en la serie de los fenómenos, se cree encontrar dificultades contra la existencia de una causa suprema absolutamente necesaria, esas dificultades no deben fundarse en meros conceptos de la existencia necesaria de una cosa en general y, por tanto, no deben ser ontológicas, sino que deben resultar del enlace causal con una serie de fenómenos, para admitir una condición de éstos que es ella misma incondicionada; han de ser por consiguiente cosmológicas y deducidas según leyes empíricas. Tiene que mostrarse en efecto que el ascenso en la serie de las causas (en el mundo sensible) no puede terminar nunca en una condición empírica incondicionada y que el argumento cosmológico, sacado de la contingencia de los estados cósmicos, en virtud de sus cambios, viene a resultar contrario a la admisión de una causa primera que comienza absolutamente la serie.

Mas en esta antinomia se muestra un extraño contraste y es que, con los mismos argumentos con que, en la tesis, fue inferida la existencia de un ser primero, se infiere en la antítesis la no-existencia de ese ser; y con el mismo rigor. Díjose primero: hay un ser necesario, porque todo el tiempo pasado comprende la serie de todas las condiciones y con ella lo incondicionado (necesario). Ahora se dice: no hay ser necesario precisamente porque todo el tiempo transcurrido comprende la serie de todas las condiciones (las cuales a su vez son todas condicionadas). La causa de esto es la siguiente. El primer argumento mira sólo a la totalidad absoluta de la serie de las condiciones, cada una de las cuales determina a las otras en el tiempo y recibe así un incondicionado y necesario. En cambio, el segundo toma en consideración la contingencia de todo lo que, en la serie temporal, es determinado (porque antes de cada miembro precede un tiempo en que la condición misma debe ser, a su vez, determinada como condicionada). Así, pues, desaparece por completo todo incondicionado y toda necesidad absoluta. Pero el modo de raciocinio en ambos es del todo

conforme a la razón humana común, la cual suele verse en el caso de dividirse, habiendo considerado su objeto desde dos distintos puntos de vista. El señor de Mairan consideró que la discusión de dos célebres astrónomos, surgida sobre una dificultad semejante acerca de la elección del punto de vista, era un fenómeno bastante digno de atención para componer sobre él un tratado especial. El uno decía: la luna gira alrededor de su eje, porque presenta constantemente a la tierra el mismo lado. El otro decía: la luna no gira alrededor de su eje, porque presenta constantemente a la tierra el mismo lado. Ambas conclusiones eran exactas, según el punto de vista que se tomara para observar los movimientos de la luna.

____